

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Místo svobodné volby v Leibnizově filosofii

Disertační práce

Mgr. Jakub Formánek

Katedra filosofie
vedoucí práce: Mgr. Jan Kranát, Ph.D.

Studijní program: Filozofie (P6101)

Studijní obor: Filozofie

2014

Prohlašuji, že jsem tuto písemnou disertační práci s názvem „Místo svobodné volby v Leibnizově filosofii“ napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Praze dne 30. 3. 2014

.....

Jakub Formánek

Bibliografická citace

Místo svobodné volby v Leibnizově filosofii [rukopis] : disertační práce / Jakub Formánek ; vedoucí práce: Jan Kranát. -- Praha, 2014. -- 258 s.

Anotace

Práce se snaží diachronně popsat, jaké místo má svobodná volba v Leibnizově filosofii. Zasazuje Leibnizův výměr svobody do západní diskuze o svobodné volbě. Ukazuje, že významným Leibnizovým partnerem ve filosofickém myšlení ohledně svobodné volby je barokní scholastika. V práci se tvrdí: Leibniz se snaží oslabit jakýkoli striktní determinismus či kauzalitu vedoucí k nutnosti, aby svobodná volba měla své reálné zasazení v jeho systému (nebyla jen zdánlivá). Ukazuje, že určitá forma determinismu ještě nemusí vést ke zrušení svobodné volby. Přes všechny snahy je Leibnizův pojem svobodné volby oslaben díky jeho filosofickému teismu.

Klíčová slova: Svoboda volby, spontaneita, rozum, kontingence, úplný pojem, jednoduchá substance, monáda, možné světy.

Summary

In my thesis I describe a place of free will in Leibniz philosophy by the diachronic way. Leibniz sets his concept of free choice into western tradition. Important partner to him is Baroque scholastics. Leibniz seeks a place for the free choice within his system throughout his philosophical development. My thesis suggests that Leibniz tries to allay any kind of rigorous determinism or causality which would lead to absolute deter-

minism. I show in my work that some kind of determinism does not have to implicate unfree choice. However, Leibniz concept of freedom is in some ways deterministic especially in concerning of modern understanding of free will and in the light of his philosophical theism.

Keywords: Freedom of will, spontaneity, reason, contingency, complete concept, simple substance, monads, possible worlds.

Obsah

1. Základní položení otázky	6
Stanovení otázek a tezí.....	31
1.1. Přístup této práce k Leibnizově filosofii.....	43
1.2. Problematika místa svobodné volby v Leibnizově filosofii	45
1.3. Postup práce	48
2. Svobodná vůle u Leibnize z hlediska diachronního	51
2.1. Myšlenkový nárys <i>Confessio philosophi</i> (1673).....	53
2.1.1. Struktura <i>Confessio philosophi</i>	54
2.1.2. Systematické pojetí <i>Confessio philosophi</i>	62
2.1.3. Pojem svobodné volby v <i>Confessio philosophi</i>	67
Shrnutí <i>Confessio philosophi</i> k otázce svobodné vůle.....	71
2.2. <i>Metafyzické pojednání</i> (1686)	74
2.2.1. Základní struktura a systematický rámec.....	74
2.2.2. Pojem svobodné vůle v <i>Metafyzickém pojednání</i>	80
2.2.2.1. Svobodná vůle a nahodilost.....	80
2.2.2.2. Svobodná vůle a Boží působení.....	84
2.2.2.3. Svobodná volba ve vztahu k duši a tělu	89
Shrnutí svobodné volby v <i>Metafyzickém pojednání</i>	90
2.3. <i>Nové úvahy o lidské soudnosti</i> (1707).....	92
2.3.1. Pojem svobodné volby v XXI. kapitole II. knihy <i>Nových úvah</i> 93	
Shrnutí XXI. kapitoly z II. knihy <i>Nových úvah</i>	99
2.4. <i>Theodicea</i> (1710).....	100
2.4.1. Struktura a systematický nárys <i>Theodiceje</i>	100
2.4.1.1. Předmluva	101
2.4.1.2. Úvodní pojednání o shodě víry s rozumem	108
2.4.1.3. Pojednání o spravedlnosti Boha, svobodě člověka a původu zla.....	111

2.4.1.3.1.	Hlavní obtíže: spravedlnost Boží a lidská svoboda	111
2.4.1.3.2.	Bůh, nejlepší svět a původ zla.....	114
2.4.1.3.3.	Připuštění (permission) zla.....	118
2.4.1.4.	Fyzické spolupůsobení Boha a místo lidské svobody.....	121
2.4.1.5.	Určitost budoucích událostí a předvědění.....	123
2.4.1.6.	Predeterminace a předvědění v kontextu barokní scholastiky	126
2.4.1.7.	Nerovnovážná indiference, svoboda a predeterminace	129
2.4.1.7.1.	Lidská duše, spontaneita a svoboda	135
2.4.1.7.2.	Svoboda, milost, předurčení a otázky tzv. zjevené theologie	139
	Shrnutí pojmu svobody pro <i>Theodiceu</i>	145
2.5.	<i>Monadologie</i>	148
2.5.1.	Struktura <i>Monadologie</i>	148
2.5.2.	Vlastnosti jednoduché substance	150
2.5.3.	Stvořenost a nezničitelnost substancí	152
2.5.4.	Substance zrcadlící universum	153
2.5.5.	Substance jako svět sám pro sebe.....	157
2.5.6.	Nedělitelnost, stvořenost a nezničitelnost	162
2.5.7.	Substance vyjadřuje budoucnost i minulost.....	164
2.5.8.	Předzjednaná harmonie.....	167
2.5.9.	Spontaneita a rozumnost.....	169
2.5.10.	Předzjednaná harmonie a svoboda.....	174
	Shrnutí pojmu svobodné volby v <i>Monadologii</i>	177
3.	Místo svobodné volby v historicko-systematickém kontextu.....	180
3.1.	Augustin a reformace.....	180
3.1.1.	Nárys Augustinova pojetí nesvobodné vůle	182
3.1.2.	Nárys Lutherova pojetí nesvobodné vůle.....	185
3.1.3.	Melanchthonova nauka o nesvobodné vůli.....	189
3.1.4.	Lutherská ortodoxie a otázka svobody	192

3.1.5.	Jansenismus a lidská svoboda	197
3.2.	Barokní scholastika a otázka svobody	199
3.2.1.	Boží vědění u dominikánů a jezuitů	202
3.2.2.	Dominikánské pojetí svobody	203
3.2.3.	Jezuitské pojetí svobody	206
3.2.4.	Leibnizova kritika dominikánů a jezuitů	211
3.2.5.	Leibnizovo řešení ve srovnání s jezuity a dominikány	213
4.	Dějiny bádání	221
4.1.	Recepce	221
4.2.	Dějiny bádání	225
5.	Závěr	231
	Bibliografie	242

1. Základní položení otázky

Téma lidské svobody ve vztahu k Božím působení se v dějinách západního myšlení několikrát stalo ohniskem nejrůznějších svárů a sehrávalo po staletí důležitou roli ve vývoji západní filosofie. Významně bylo téma otevřeno Augustinem, a to především v souvislosti s otázkou svobodné vůle a milosti.¹ V návaznosti na Augustina jej znovu zdůraznila reformace a nakonec téma našlo své místo i v tzv. barokní scholastice a novověké filosofii, kde se stalo předmětem metafyziky, teologie i fyziky.

Leibnizův výměr svobody patří k jeho celoživotnímu filosofickému úsilí. Sám říká, že o osudu a svobodě začal poprvé přemýšlet v sedmnácti letech při čtení Lutherova *De servo arbitrio* a dialogu Laurentia Vally *De libero arbitrio*.² Tematika svobody se objevuje v jeho nejucelenějším raném spise *Confessio philosophi* (1670) stejně jako v prvotním výkvetu jeho pozdní filosofie ve spisu *Metafyzické pojednání* (1686). Dalším z Leibnizových textů pojednávajícím o svobodě je 21. kapitola z *Nových úvah o lidské soudnosti* (1704), v níž se Leibniz vymezuje vůči Lockově kapitole „Of Power“ ze slavného *Eseje o lidském rozumu* (1690). Nelze pominout ani Leibnizovo poslední velké dílo *Theodicea* (1710), které nese pojem svobody ve svém podtitulu: *Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*.

I když se Leibniz tematikou svobody celoživotně se zájmem zabývá, jako takové jí přesto žádné ucelené místo nevěnuje. Proto se leibnizovské bádání posledních desetiletí snaží opětovně tematikou svobody zabý-

¹ Autor této práce si je vědom, že tematika svobody je vlastní už i antické filosofii a jí spřízněné orientální kultuře. Tematizujeme zde však otázku svobody od Augustina, protože jeho myšlení se stalo pro západní tradici, v níž je rovněž umístěn Leibniz, z hlediska dějin myšlení nejvlivnějším.

² GP III, 143, 19. února 1706.

vat a pojem svobody rekonstruovat. Na poli leibnizovského bádání lze od druhé poloviny dvacátého století najít tři významné práce.

A) Christos Axelos nabízí ve své práci historicko-systematické zařazení Leibnizova pojmu svobody.³ Podle tohoto badatele spočívá Leibnizovo systematické uchopení pojmu svobody v tom, jakým způsobem vymezuje pojem nahodilosti, nutnosti a možnosti. Dále Axelos tvrdí, že se Leibniz snaží dokázat, jak určitý druh determinace nevylučuje kontingenci nezbytnou pro svobodné jednání. Stručně se na Axelovu interpretaci podíváme.

Axelos v úvodu ukazuje na Leibnizových textech základní tradice, které se snaží filosoficky uchopit svobodu a vůči kterým se Leibniz vymezuje. První je tradice epikurejská:

„Zdá se, že Epikúros ve snaze zachovat svobodu a vyhnout se absolutní nutnosti zastával po Aristotelovi názor, že budoucí nahodilé události nepřipouštějí určitou pravdivost. Neboť bylo-li včera pravdivé, že dnes budu psát, pak to tedy nemohlo nenastat, bylo to už nutné; a z téhož důvodu to bylo už od věčnosti. Tedy vše, co nastává, je nutné, a je nemožné, že by se to mohlo dít jinak. Protože však tomu tak není, vyplývá z toho podle jeho názoru, že budoucí nahodilé události nemají určitou pravdivost. Aby tento názor udržel, zašel Epikúros dokonce až k popření prvního a největšího principu rozumových pravd – popíral, že každá výpověď je buď pravdivá, nebo nepravdivá.“⁴

³ Axelos, Christos, *Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie*, De Gruyter, 1973 (dále jen Axelos).

⁴ *Theodicea*, § 169: „Il paraît qu'Épicure, pour conserver la liberté et pour éviter une nécessité absolue, a soutenu après Aristote, que les futurs contingens n'étaient point capables d'une vérité déterminée. Car s'il était vrai hier que j'écrirais aujourd'hui, il ne pouvoit donc point manquer d'arriver, il était déjà nécessaire; et par la même raison, il était de toute éternité. Ainsi tout ce qui arrive est nécessaire, et il est impossible qu'il en

Podle Axela v tomto paragrafu Leibniz tvrdí, že přijetí úplné nahodilosti věcí vede k popření jednoho ze základních principů rozumových pravd. Naprostá nahodilost daná odchýlením atomů (*declinatio atomorum*) by sice mohla připravit volný prostor svobodě díky úplné kontingenci, ale byl by pak zrušen také princip sporu.⁵ (Dostali bychom pojem svobody, ale ztratili bychom rozum a pojetí pravdy.)

Další z tradic, vůči kterým se podle Axela Leibniz vymezuje, je pojetí úplné indiference svobodné vůle, která je vlastní tzv. molinistům:⁶

„Tuto falešnou ideu svobody vytvořili ti, kterým nestačilo zbavit svobodu nátlaku, a dokonce nutnosti, nýbrž chtěli by ji zbavit i jistoty a určenosti, tj. rozumu a dokonalosti. Líbila se nicméně některým scholastikům, lidem, kteří se často zaplétají do svých subtilností a pokládají slámu termínů za zrno věcí. Vymyslí si nějaký chimérický pojem, od něhož si slibují užitek a který se snaží obhájit různými vytáčkami. Takové povahy je také úplná indiferentnost: přiznáme-li ji vůli, udělujeme vůli výsadu podobnou té, kterou někteří karteziáni a někteří mystikové připisují Boží přirozenosti, totiž moci konat nemožné, moci vytvářet absurdity, moci způsobovat, aby dva protikladné výroky byly zároveň pravdivé. Chtít, aby nějaké určení vyšlo z úplné, absolutně neurčené indiferentnosti, znamená chtít, aby přirozeně vzešlo z ničeho. (...) Tato nauka zavádí něco stejně směšného, jako je Epikúrova odchylka atomů, o níž jsme mluvili a podle níž se jedno z oněch

puisse aller autrement. Mais cela n'étant point, il s'ensuivrait selon luy, que les futurs contingens n'ont point de vérité déterminée. Pour soutenir ce sentiment, Epicure se laissa aller à nier le premier et le plus grand principe des vérités de raison, il niait que toute énonciation fût ou vraie ou fausse.“ – Český překlad citován podle: Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*, přel. Karel Šprunk, OIKOYMENH, Praha 2004, s. 184 (dále jen *Theodicea*).

⁵ Axelos, s. 7.

⁶ Tamtéž, s. 16.

malých přímočaře se pohybujících tělísek náhle odchýlí ze své dráhy bez jakéhokoli důvodu, pouze proto, že to přikazuje vůle.“⁷

V tomto paragrafu kritizuje Leibniz přijetí jistého druhu neurčitých událostí, které vznikají z ničeho. Leibniz tím kritizuje pojetí svobody jezuitů, molinistů a všech žáků Dunse Scota.⁸ Pokud bychom podle Leibnize přijali takovéto pojetí, pak by svobodné rozhodnutí spočívalo v absolutní indiferenci, což znamená v úplné neurčitosti. Svobodné rozhodování a jednání by tedy bylo naprosto bezdůvodné. Bylo by rozhodováním bez důvodů, určitosti a motivace.⁹ Každý čin by byl tvořením z ničeho (*creatio ex nihilo*).

Na základě těchto dvou myšlenkových směrů (Epikúros a Scotus) Axelos otevírá Leibnizův pojem svobody. Předkládá ve své interpretaci dile-

⁷ *Theodicea*, § 320: „Cette fausse idée de la liberté, formée par ceux qui non contents de l'exempler, je ne dis pas de la contrainte, mais de la nécessité même, voudroient encor l'exemptor de la certitude et de la determination, c'est à dire de la raison et de la perfection, n'a pas laissé de plaire à quelques Scolastiques, gens qui s'embarassent souvent dans leur subtilités, et prennent la paille des termes pour le grain des choses. Ils conçoivent quelque notion chimérique, dont ils se figurent de tirer des utilités, et qu'ils tachent de maintenir par des chicanes. La pleine indifference est de cette nature: l'accorder à la volonté, c'est luy donner un privilege semblable à celui que quelques Cartesiens et quelques Mystiques trouvent dans la nature Divine, de pouvoir faire l'impossible, de pouvoir produire des absurdités, de pouvoir faire que deux propositions contradictoires soyent vrayes en même temps. Vouloir qu'une determination vienne d'une pleine indifference absolument indéterminée, est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien. (...) Cette doctrine introduit quelque chose d'aussi ridicule que la déclinaison des Atomes d'Epicure dont nous avons déjà parlé, qui pretendoit qu'un de ces petits corps allant en ligne droite, se detournoit tout d'un coup de son chemin sans aucun sujet, seulement parce que la volonté le commande.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 276.

⁸ *Theodicea*, § 330: „Si les Scotistes et les Molinistes paroissent favoriser l'indifference vague, (ils le paroissent, dis je, car je doute qu'ils le fassent lout de bon, après l'avoir bien connue) les Thomistes et les Augustiniens sont pour la predetermination. Car il faut nécessairement l'un ou l'autre.“ [Zatímco se zdá, že scotisté a molinisté se přikláníjí k *vágní indiferentnosti* (říkám: zdá se, protože pochybuji, že by to činili doopravdy, kdyby jí dobře porozuměli), tomisté a augustiniáni jsou pro *predeterminaci*. Musíme totiž nutně přijmout jedno, nebo druhé. – Cit. podle *Theodicea*, s. 281.]

⁹ Axelos, s. 16.

ma: Leibniz odmítá úplnou indiferenci, přesto ale musí nějaký pojem indiference svobodné vůle zavést.

Axelos se v úvodním eseji (s názvem *Leibnizovo harmonické universum. Srovnání s Diltheyovým „Leibnizem a jeho dobou“*) vymezuje vůči pojetí Leibnizovy filosofie, které nahlíží jeho výměr svobody jako druh spinozismu či jako modus klasické stoické filosofie. Pro tento účel Axelos nejdříve představuje Diltheyovu interpretaci Leibnize.

Podle Diltheye je Leibnizovo myšlení vrcholem renesanční filosofie.¹⁰ Základní kategorií Leibnizova světového názoru je podle něj porozumění vztahu celku vůči jednotlivým částem.¹¹ Hlavním problémem pak je: myslet vztah jednotlivého a mnohého (*Mannigfaltigkeit*), fenoménu a pojmu harmonie. Podle Diltheyova názoru Leibnizova filosofie zří vše v dokonalé kráse a harmonii. Zlo a nedokonalosti jsou jen určitou chvilkovou disharmonií, která je celkovou harmonií překonána, ba dokonce včleněna do harmonie celku.¹² Leibniz tedy vlastně má podobně jako stoikové přitakávat osudu, jež nazývá harmonie. Je prý velkým renesančním optimistou, který nahlíží pohyb dějin jako proces stále se vyvíjející k úplné dokonalosti.

Axelos se naopak na rozdíl od Diltheye snaží dokázat, že v Leibnizově pojetí se nejedná o stoické přitakání nutnosti.¹³ Leibnizovo pojetí svobody

¹⁰ Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, Stuttgart 1959, s. 69.

¹¹ Tamtéž, s. 69.

¹² Tamtéž, s. 65.

¹³ *Theodicea*, § 217: „Il remarque aussi que les stoïciens ont tiré une impiété de ce principe, en disant qu'il fallait supporter patiemment les maux, vu qu'ils étaient nécessaires, non seulement à la santé et à l'intégrité de l'univers, mais encore à la félicité, perfection et conservation de Dieu qui le gouverne.“ [Poznamenává také, že stoikové z tohoto principu vyvodili rouhačský závěr, když říkají, že zlo je nutno trpělivě snášet,

se rovněž liší od tzv. „přítakání nutnosti“, které lze najít u Spinozy. Proto Axelos představuje tři základní Leibnizovy momenty svobody (rozumnost, spontaneita a kontingence) na pozadí Leibnizovy teorie možnosti. Teorie možnosti je podle Axela přelomová v tom, že každá možnost nemusí být ještě skutečností, a přesto existuje nekonečná řada možností (či možných světů).¹⁴ Pojem svobody u Leibnize podle Axela stojí na dvou základních předpokladech: A) Celek možností je v sobě strukturován a možnosti mezi sebou gradují podle míry dokonalosti.¹⁵ Nakonec do existence vstupuje jen jedna z možností, mohly by ale nastat i jiné možnosti. Sama existence není nutným vyplýváním. B) Každá skutečnost je kontin-

protože je nutné nejen pro zdraví a úplnost vesmíru, nýbrž také pro štěstí, dokonalost a zachování Boha, který mu vládne. – Cit. podle *Theodicea*, s. 218.]

¹⁴ Axelos, s. 156: „Es können durchaus mehrere Reihen (Series) oder Kombinationen von Möglichen vorgestellt werden, d. h. mehrere möglichen Welten und Reihen von Welten, und man darf nicht glauben, dass alle möglichen existieren. Diese These wird von Leibniz konsequent zu Ende gedacht und somit bis zu dem Gedanken gesteigert, dass es unendlich viele Reihen von Möglichen gibt.“

¹⁵ Axelos, s. 237: „Der Freiheitstheorie von Leibniz liegen unmittelbar zwei ontologische Thesen zugrunde. Die eine besagt, dass der Bereich der Möglichen in sich strukturiert ist und eine Gradualität aufweist. Mit der zweiten wird die Behauptung aufgestellt, dass das Wirkliche, und zwar jedes Wirkliche, sowohl kontingent als auch determiniert ist.“

gentní a je také determinována.¹⁶ Hypotetická nutnost není v rozporu s nahodilostí a svobodou.¹⁷

Nakonec Axelos přechází k Leibnizovu pojetí svobodného morálního jednání – ke konkrétnímu činu. Předkládá tři tematické okruhy, vůči kterým se Leibniz brání.¹⁸

1) Vymezuje se vůči fatalistickému pojetí.¹⁹ Tedy i vůči tvrzení, že když je známa příčina (důvod) či celý „kauzální nexus“, člověk už nemůže svo-

¹⁶ *Theodicea*, § 132: „Je ne prendrais point libre et indifférent pour ue même chose, et ne ferais point opposition entre libre et déterminé. On n'est jamais parfaitement indifférent d'une indifférence d'équilibre; on est toujours plus incliné et par consequent plus déterminé d'une côte que d'un autre, mais on n'est jamais nécessité aux choix qu'on fait.“ [Podle mého názoru není *svobodné* a *indiferentní* totéž a *svobodné* a *determinované* nestojí ve vzájemném protikladu. Nikdy nejsme naprosto indiferentní ve smyslu rovnovážné indiferentnosti. Vždycky se více přikláníme, a tedy jsme více determinováni, k jedné straně než k druhé; ale ke své volbě nikdy nejsme nuceni. – Cit. podle *Theodicea*, s. 158.] GP VII, 109: „Nulla est in rebus singularibus necessitas, sed omnia sunt contingentia. Vicissim tamen nulla est in rebus indifferentia, sed omnia sunt determinata.“

¹⁷ *Theodicea*, § 37: „Mais il y a d'autres déterminations qu'on prend d'ailleurs et premièrement de la prescience de Dieu, laquelle plusieurs ont crue contraire à la liberté. Car ils disent que ce qui est prévu ne peut pas manquer d'exister, et ils disent vrai; mais il ne s'ensuit pas qu'il soit nécessaire, car la vérité nécessaire est celle dont le contraire est impossible ou implique contradiction. Or, cette vérité, qui porte que j'écrirai demain, n'est point de cette nature, elle n'est point nécessaire. Mais supposé que Dieu la prévoie, il est nécessaire qu'elle arrive; c'est-à-dire la conséquence est nécessaire, savoir qu'elle existe, puisqu'elle a été prévue, car Dieu est infallible; c'est ce qu'on appelle une nécessité hypothétique.“ [Existují však jiné určení či determinace, které pocházejí z jiného pramene, především pak z Božího předvědění [*préscience*], jež je podle mnoha filosofů se svobodou v rozporu. Říkají totiž, že co je předvědění, nemůže neexistovat, a v tom mají pravdu. Neplyne z toho však, že je to nutné, protože *nutná pravda* je ta, jejíž opak je nemožný neboli zahrnuje rozpor. Ale pravda, která říká, že zítra budu psát, není té povahy, není tedy vůbec nutná. A přesto jestliže o ní Bůh předem ví, pak je nutné, že nastane: nutný je důsledek, totiž to, že existuje, protože byl předvěděn – neboť Bůh je neomylný. To je takzvaná *hypotetická nutnost*. – Cit. podle *Theodicea*, s. 100.]

¹⁸ Axelos, s. 301–332.

¹⁹ *Theodicea*, § 55: „Cette considération fait tomber en même temps ce qui était appelé des anciens le sophisme paresseux (logos argos) qui concluait à ne rien faire: car, disait-on, si ce que je demande doit arriver, il arrivera, quand je ne ferais rien; et s'il ne doit point arriver, il n'arrivera jamais, quelque peine que je prenne pour l'obtenir. On pourrait appeler cette nécessité, qu'on s'imagine dans les événements, détachée de leurs causes,

bodně jednat. Axelos upozorňuje, že Leibniz svou argumentací zachycenou v *Theodiceji* (§ 55) ukazuje, že právě znalost příčin nám svobodně jednat umožňuje.²⁰

2) Vyhraňuje se vůči existenciálně-prožitkovému pojetí svobody jakožto pocitu. Axelos tady ukazuje na Leibnizovu polemiku s Descartem.²¹ Úplná znalost celého nekonečného kauzálního řetězce je konečnému ro-

fatum mahometanum, comme j'ai déjà remarqué ci-dessus, parce qu'on dit qu'un argument semblable fait que les Turcs n'évitent point les lieux où la peste fait ravage. Mais la réponse est toute prête; l'effet étant certain, la cause Qui le produira l'est aussi; et si l'effet arrive, ce sera par une cause proportionnée. Ainsi votre paresse fera peut-être que vous n'obtiendrez rien de ce que vous souhaitez, et que vous tomberez dans les maux que vous auriez évités en agissant avec soin. L'on voit donc que la liaison des causes avec les effets, bien loin de causer une fatalité insupportable, fournit plutôt un moyen de la lever." [Tato úvaha zároveň vyvrací to, co staří filosofové nazývali *lenivé sofisma* (λόγος ἄργος), podle něhož bychom neměli nic dělat: neboť (říká se tu) jestliže se to, co si přeji, má stát, stane se to, i když pro to nic neudělám; a nemá-li se to stát, nikdy se to nestane, ať na to vynaložím jakoukoli námahu. Tuto nutnost, kterou si v událostech představujeme jako oddělenou od jejich příčin, bychom mohli nazvat (jak jsme řekli už dříve) *fatum mahometanum*, protože Turci prý na základě podobného argumentu neopouštějí místa, kde řádí mor. Ale odpověď je velmi snadná: je-li účinek jistý, je jistá také příčina, jež ho vyvolává; a nastane-li účinek, způsobí ho odpovídající příčina. Tak vaše lenost možná způsobí, že nedosáhnete ničeho z toho, po čem toužíte, a že upadnete do neštěstí, kterému byste se byli při určitém úsilí vyhnuli. Vidíme tedy, že *spojení příčin s účinky* nejen vůbec nezpůsobuje nesnesitelnou osudovost, nýbrž naopak poskytuje prostředek k jejímu odstranění. – Cit. podle *Theodicea*, s. 109.]

²⁰ Axelos, s. 308.

²¹ *Theodicea*, § 50: „C'est pourquoi la raison que M. Descartes a alléguée, pour prouver l'indépendance de nos actions libres par un prétendu sentiment vif interne n'a point de force. Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépendance, et nous ne nous apercevons pas toujours des causes, souvent imperceptibles, dont notre résolution dépend. C'est comme si l'aiguille aimantée prenait plaisir de se tourner vers le nord; car elle croirait tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'apercevant pas des mouvements insensibles de la matière magnétique." [Proto také není přesvědčivý důvod, jímž pan Descartes dokazuje nezávislost našich svobodných úkonů – totiž poukazem na údajný živý vnitřní pocit. Svou nezávislost nemůžeme přesně vzato pociťovat, a ne vždy si uvědomujeme příčiny – často nevnímatelné –, na nichž naše rozhodnutí závisí. Je to, jako kdyby magnetická střelka měla potěšení z toho, že směřuje k severu: věřila by, že tam směřuje nezávisle na jakékoli jiné příčině, protože by si neuvědomovala nepatrné pohyby magnetické látky. – Cit. podle *Theodicea*, s. 107.]

zumu nepřístupná, i když by ji mohl nahlédnout například anděl,²² proto pocit svobody není vůbec na místě. Jednoduše řečeno: nelze prožívat něco, o čem nic nevíme.²³

3) Leibniz odmítá rovnovážnou indifferenci svobodné vůle, protože v první řadě porušuje zásadní princip jeho filosofie – princip dostatečného důvodu.²⁴ Dále pak princip rovnovážné indiference tvrdí, že je možná naprostá vyrovnanost mezi motivy, podněty etc. Leibniz poukazuje na známý příklad Buridanova osla:

„Proto také případ Buridanova osla stojícího mezi dvěma palouky a přitahovaného stejnou měrou k oběma je pouhá fikce, k níž ve vesmíru v řádu přírody nemůže dojít, třebaže pan Bayle je jiného názoru. (...) Neboť svět nemůže být rozpuštěn rovinou procházející středem osla, rozříznutého vertikálně po délce, takže na obou stranách by bylo všechno stejné a podobné – tak ja-

²² *Theodicea*, § 49: „Et quoique l'homme soit libre, ce que l'âne n'est pas, il ne laisse pas d'être vrai par la même raison, qu'encore dans l'homme le cas d'un parfait équilibre entre deux partis est impossible, et qu'un ange, ou Dieu au moins pourrait toujours rendre raison du parti que l'homme a pris, en assignant une cause ou une raison inclinante, qui l'a porté véritablement à le prendre; quoique cette raison serait souvent bien composée et inconcevable à nous-mêmes, parce que l'enchaînement des causes liées les unes avec les autres va loin.“ [A i když je člověk svobodný, zatímco osel nikoli, přesto zůstává z téhož důvodu pravdou, že případ dokonalé rovnováhy mezi dvěma stranami je i u člověka nemožný a že nějaký anděl nebo alespoň Bůh by vždy mohl rozhodnutí, které člověk učinil, odůvodnit, tj. vykázat příčinu nebo naklánějící důvod, který ho k tomuto rozhodnutí opravdu dovedl. Tento důvod by ovšem byl často velmi složitý a pro nás samotné nepostižitelný, protože řetězec vzájemně spojených příčin sahá příliš daleko. – Cit. podle *Theodicea*, s. 106–107.]

²³ *Theodicea*, § 50. Viz poznámka výše.

²⁴ Axelos, s. 318: „In der Philosophie von Leibniz ist der Satz vom festlegenden Grund das ausnahmslos geltende große Prinzip; und entsprechend: durch nichts manifestiert sich die Unvollkommenheit einer Philosophie eindeutiger, als durch den Umstand, dass der Philosoph sich genötigt sieht einzugestehen, nach seinem System geschehe etwas, für das es überhaupt keinen Grund gibt (cf. Theod § 340). Die Einführung der Freiheit als Überwinderin des Gleichgewichts würde daher die Vernichtung der Konsistenz der Philosophie von Leibniz bedeuten. Es ist demzufolge überraschend, dass Leibniz seit seinem frühen Entwürfen bis zu seinem späten Schriften immer wieder gegen die Auslegung der Freiheit als absolute Indifferenz polemisiert.“

ko elipsa a každý rovinný útvar náležející k těm, jež nazývám *amphidextra*, může být rozpůlen přímkou procházející jeho středem: neboť ani části vesmíru ani vnitřnosti zvířete si nejsou navzájem podobné, ani nejsou umístěny stejně po obou stranách oné vertikální roviny. V oslovi i mimo osla tedy bude vždy mnoho věcí – třebaže nám nejsou zjevné –, které ho budou determinovat, aby se vydal spíše na tuto stranu než na druhou.“²⁵

Vždy tedy existuje nějaký důvod, který člověka vede, nikoli však nutně k volbě. Protože Leibniz chce zachovat pojem indiference, ale odmítá rovnovážnou indiferenci, zavádí výměr nerovnovážné indiference.²⁶ Určitý důvod pro volbu existuje (vůle je nerovnovážně indiferentní), volba je predeterminovaná, ale neznamená to, že je nutná.²⁷

²⁵ *Theodicea*, § 49: „C'est ce qui fait aussi que le cas de l'âne de Buridan entre deux prés, également porté à l'un et à l'autre, est une fiction qui ne saurait avoir lieu dans l'univers, dans l'ordre de la nature, quoique M. Bayle soit dans un autre sentiment. (...) Car l'univers ne saurait être mi-parti par un plan tiré par le milieu de l'âne, coupé verticalement suivant sa longueur, en sorte que tout soit égal et semblable de part et d'autre; comme une ellipse et toute figure dans le plan, du nombre de celles que j'appelle amphidextres, pour être mi-partie ainsi, par quelque ligne droite que ce soit qui passe par son centre. Car ni les parties de l'univers, ni les viscères de l'animal, ne sont pas semblables, ni également situées des deux côtés de ce plan vertical. Il y aura donc toujours bien des choses dans l'âne et hors de l'âne, quoiqu'elles ne nous paraissent pas, qui le détermineront à aller d'un côté plutôt que de l'autre.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 106.

²⁶ *Theodicea*, § 46: „Il y a donc une liberté de contingence ou en quelque façon d'indifférence, pourvu qu'on entende par l'indifférence, que rien ne nous nécessite pour l'un ou l'autre parti; mais il n'y a jamais d'indifférence d'équilibre, c'est-à-dire où tout soit parfaitement égal de part et d'autre, sans qu'il y ait plus d'inclination vers un côté. Une infinité de grands et de petits mouvements internes et externes concourent avec nous, dont le plus souvent l'on ne s'aperçoit pas.“ [Existuje tedy svoboda nahodilosti neboli v jistém smyslu indiferentnosti, pokud *indiferentností* rozumíme, že nás k rozhodnutí pro tu nebo onu stranu nic nenutí. Nikdy však neexistuje *rovnovážná indiferentnost*, tj. stav, kdy by na obou stranách bylo všechno naprosto stejné, aniž by existoval silnější sklon k jedné straně. Spolupůsobí v nás nekonečně mnoho velkých i malých, vnitřních i vnějších pohybů, které si většinou neuvědomujeme... – Cit. podle *Theodicea*, s. 105.]

²⁷ Axelos se odvolává na 105. paragraf z *Causa Dei*: „Neque etiam praedispositio rerum aut causarum series nocet libertati. Licet enim nunquam quicquam eveniat, quin ejus ratio reddi possit, neque ulla unquam detur indiferentia aequilibrui (quasi in substantia libera et extra eam omnia ad oppositum utrumque se aequaliter unquam

B) Další významnou práci o svobodě předkládá G. H. R. Parkinson. Pojem lidské svobody řeší z pohledu analytické filosofie logickou rekonstrukcí Leibnizova pojmu.²⁸ Parkinson se věnuje Leibnizovu pojmu svobody ve čtyřech rovinách: 1) Problém antecedentní pravdy.²⁹ „V tuto chvíli píši“ – tento výrok je teď, kdy píši, pravdou. Pokud tomu tak je, tak bylo pravdou i před sto lety, že budu v tuto chvíli psát. A z toho vyplývá, že teď musím psát. Tedy nejsem svoboden v tom, abych psal nebo nepsal.³⁰ 2) V návaznosti na problém antecedentní pravdy v bodě 1) lze říci, že pokud je Bůh vševědoucí, pak ví o mých činech. Mohu poté ještě jednat svobodně?³¹ 3) Tento problém se vztahuje zvláště k Leibnizovu theismu:³² Bůh

haberent) cum potius semper sint quaedam praeparationes in causa ogent, concurrentibusque, quas aliqui praedeterminationes vocant: dicendum tamen est has determinaciones esse tantum inclinantes, non necessitantes, ita ul semper aliqua indifferentia sivo contingentia sit salva.“ [Svobodě není na újmu ani *predispozice věcí* či řady příčin. Třebaže se totiž nikdy neděje nic, co by nemělo svůj důvod, a nikdy se také nevyskytuje rovnovážná indiferentnost (jako by ve svobodné substanci i mimo ni bylo na opačných stranách všechno dokonale stejné), protože v jednající příčině a spolupůsobících věcech jsou vždy již určité přípravné faktory [*quaedam praeparationes*], jimž někteří autoři říkají predeterminace [*praedeterminationes*], přece je třeba říci, že tyto determinace pouze naklánějí a nečiní nutným, takže se vždy zachovává nějaká indiferentnost neboli nahodilost. – Cit. podle *Theodicea*, Dodatek IV: Věc Boží – její obhajoba, jež je založena na spravedlnosti Boha smířené s ostatními jeho dokonalostmi a se všemi jeho činy (dále jen Věc Boží), s. 404–405.]

²⁸ Logické pojetí svobody nabízí práce: Parkinson, George Henry Radcliffe, „Leibniz on Human Freedom“, in: *Studia Leibnitiana*, Steiner, Wiesbaden 1970 (dále jen Parkinson).

²⁹ *Theodicea*, § 36: „Les philosophes conviennent aujourd’hui que la vérité des futurs contingents est déterminée, c’est-à-dire que les futurs contingents sont futurs, ou bien qu’ils seront, qu’ils arriveront; car il est aussi sûr que le futur sera, qu’il est sûr que le passé a été. Il était déjà vrai il y a cent ans que j’écrirais aujourd’hui; comme il sera vrai après cent ans que j’ai écrit.“ [Filosofové dnes shodně soudí, že pravda budoucích nahodilých událostí je určitá [*déterminée*], tzn. že budoucí nahodilé události jsou budoucí neboli že budou, že nastanou: neboť že budoucí událost bude, je stejně jisté jako to, že minulá událost byla. Už před sto lety bylo pravdivé, že dnes budu psát, tak jako bude za sto let pravdivé, že jsem psal. – Cit. podle *Theodicea*, s. 100.]

³⁰ Parkinson, s. 2.

nejen ví, co se stane, ale také věci ustanovil předem. (Stvořil věci a nějak je udržuje.) Člověk tedy vlastně musí nutně jednat podle toho, jak Bůh věci stvořil.³³ Může být vůbec svobodný? 4) Poslední rovinou je problém kauzality a lidské svobody. Každá událost má nějakou příčinu. To platí i pro lidské jednání. Když řekneme, že A je příčinou B, pak je-li dáno A, musí z něj B vyplývat. Tedy každé lidské jednání je nutné a nemůže být nazýváno svobodným.³⁴

Parkinson zodpovídá své čtyři otázky následovně:

ad 1) Pravda budoucích nahodilých událostí je určitá, nikoli proto, že by šlo o nějakou nutnou determinaci, ale vyplývá to z povahy pravdy jako takové.³⁵

ad 2) Parkinson nejdříve vymezuje Leibnizův pojem hypotetické nutnosti na základě textu z 37. paragrafu *Theodiceje*.³⁶ Bůh předem ví jistě, co

³¹ Tamtéž, s. 3.

³² Tamtéž, s. 4.

³³ Parkinson odkazuje na *Theodiceu*, § 2: „... mais sa providence et sa préordination, sur laquelle la prescience même parait fondée, fait bien plus: car Dieu n'est pas comme un homme qui peut regarder les événements avec indifférence et suspendre son jugement, puisque rien n'existe qu'en suite des décrets de sa volonté et par l'action de sa puissance. Et quand même on ferait abstraction du concours de Dieu, tout est lié parfaitement dans l'ordre des choses; puisque rien ne saurait arriver, sans qu'il y ait une cause disposée comme il faut à produire l'effet.“ [Ale jeho prozřetelnost a jeho předurčování [*préordination*], na nichž je samo předvědění založeno, činí ještě mnohem více: neboť Boha nelze srovnávat s člověkem, který může být vůči událostem indiferentní a může se zdržet soudu; protože všechno existuje jen jako následek úradku Boží vůle a působení jeho moci. A i kdybychom odhlíželi od Božího spolupůsobení, v řádu věcí je všechno dokonale spojeno, neboť nic nemůže nastat, neexistuje-li příčina náležitě disponovaná k vytváření [*production*] účinku. – Cit. podle *Theodicea*, s. 79–80.]

³⁴ Parkinson, s. 4.

³⁵ Tamtéž, s. 6: „However, he claims that this determination does not damage freedom, since it comes from ,the very nature of truth'.“

³⁶ *Theodicea*, § 37: „Mais il y a d'autres déterminations qu'on prend d'ailleurs et premièrement de la prescience de Dieu, laquelle plusieurs ont crue contraire à la liberté. Car ils disent que ce qui est prévu ne peut pas manquer d'exister, et ils disent vrai; mais il

nastane (hypotetická nutnost), ale tím není nějak ovlivněna svoboda člověka. Oproti tomu výměr absolutní nutnosti je definován tak, že se jedná o logickou nutnost, pro niž platí, že její opak by zahrnoval spor.

ad 3) Boží předvědění nemusí nutně bránit svobodě. Problémem ale je, když tvrdíme, že Bůh na základě svého vědění stvořil svět a udržuje jej. Parkinson předkládá dvě odpovědi. V první řadě Bůh nenařizuje Petrovi, aby zhřešil; spíše ustanovuje, že bude existovat Petr, jenž zhřeší – jistě, ale svobodně.³⁷ Dále, kdyby Petr nezhřešil, pak by nebyl Petrem.³⁸ V tomto ohledu má Leibniz na mysli úplný pojem individuální substance (Petra).³⁹

ne s'ensuit pas qu'il soit nécessaire, car la vérité nécessaire est celle dont le contraire est impossible ou implique contradiction. Or, cette vérité, qui porte que j'écrirai demain, n'est point de cette nature, elle n'est point nécessaire. Mais supposé que Dieu la prévoie, il est nécessaire qu'elle arrive; c'est-à-dire la conséquence est nécessaire, savoir qu'elle existe, puisqu'elle a été prévue, car Dieu est infaillible; c'est ce qu'on appelle une nécessité hypothétique." [Existují však jiné určenosti či determinace, které pocházejí z jiného pramene, především pak z Božího předvědění [*préscience*], jež je podle mnoha filosofů se svobodou v rozporu. Říkají totiž, že co je předvědění, nemůže neexistovat, a v tom mají pravdu. Neplatí z toho však, že je to nutné, protože *nutná pravda* je ta, jejíž opak je nemožný neboli zahrnuje rozpor. Ale pravda, která říká, že zítra budu psát, není této povahy, není tedy vůbec nutná. A přesto jestliže o ní Bůh předem ví, pak je nutné, že nastane: nutný je důsledek, totiž to, že existuje, protože byl předvěděn – neboť Bůh je neomylný. To je takzvaná *hypotetická nutnost*. – Cit. podle *Theodicea*, s. 100]

³⁷ Parkinson (s. 16) se odvolává na následující texty: *Præmae veritates*, C 520, GP VII, 311. „The argument seems to be that Gods pre-ordination amounts to a decree that a certain concept shall be actualised. God does not compel Peter to sin, for when God issues his decree there is no Peter to be compelled, and one cannot constrain or complete what does not exist.“

³⁸ DM, § 30: „Mais dira quelque autre, d'où vient que cet homme fera assurément ce péché? La réponse est aisée, c'est qu'autrement ce ne serait pas cet homme. Car Dieu voit de tout temps qu'il y aura un certain Judas dont la notion ou idée que Dieu en a contient cette action future libre.“ [Ale, řekne jiný, odkud to přijde, že tento člověk zcela jistě spáchá tento hřích? Odpověď je velmi prostá: kdyby jej nepáchal, nebyl by to právě tento člověk. Bůh totiž vidí od věků, že jednou bude člověk jménem Jidáš, jehož pojem nebo jehož idea, jak ji Bůh chová ve svém duchu, zahrnuje to a ono budoucí a svobodné jednání. – Cit. podle „*Metafyzické pojednání*“, in: *Monadologie a jiné práce*, přel. Jindřich Husák, Svoboda, Praha 1982, s. 86 (dále jen *Metafyzické pojednání*).]

³⁹ DM, § 8: „... la nature d'une substance individuelle ou d'un être complet est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les

Petr zhřeší, protože to patří k úplnému pojmu Petra; úplná deskripce apoštola Petra v sobě zahrnuje i to, že zapře Krista.⁴⁰

ad 4) Problém kauzality události a svobody. Tento problém rozpracovává Parkinson nejpodrobněji.⁴¹ Předkládá následující sylogismus:⁴²

- I. (a) Každá událost má příčinu;
(b) každé jednání člověka je událost; proto
(c) každé jednání člověka má příčinu.
- II. (a) Vše, co má příčinu, vyplývá nutně z příčiny;
(b) každé lidské jednání má příčinu; proto
(c) každé lidské jednání nutně vyplývá z příčiny.
- III. (a) Nic, co vyplývá nutně z příčiny, nemůže být svobodné;
(b) každé lidské jednání vyplývá nutně z příčiny; proto
(c) lidské jednání není svobodné.

Parkinson tento sylogismus postupně rozebírá. Je zřejmé, že pokud se popře jedna jeho část, pak celá jeho zdánlivá pravdivost se může rozpadnout. Tvrzení I (a) vlastně popírají molinisté zastávající úplnou indiferenci, které Leibniz na mnoha místech oponuje.⁴³ Nesouhlasí s indiferencí, pro-

prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée." [... povaha individuální substance neboli bytí úplného v sobě je taková, že máme pojem tak úplný, že všechny predikáty subjektu, jemuž je tento pojem přiřazen, z něho mohou být pochopeny a dedukovány. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 61.]

⁴⁰ Parkinson, s. 16–17: „Leibniz clearly has in mind his view that each substance has a complete concept, which is sufficient to identify it. His point is that the concept of denying Christ forms part of the complete concept of the apostle Peter, in the sense that full description of Peter must include a reference to his denial of Christ; but this does not mean that Peter is *compelled* to deny Christ. All that it means is that someone who thinks of Peter as not denying Christ is not thinking of the real apostle Peter, but of someone else. This someone else may be some other Peter who actually existed, or it may be someone who belongs merely to a possible world, not to the actual world.“

⁴¹ Tamtéž, s. 46–67.

⁴² Tamtéž, s. 46.

⁴³ *Theodicea*, § 46: „Ex Il y a donc une liberté de contingence ou en quelque façon d'indifférence, pourvu qu'on entende par l'indifférence, que rien ne nous nécessite pour l'un ou l'autre parti; mais il n'y a jamais d'indifférence d'équilibre, c'est-à-dire où tout soit parfaitement égal de part et d'autre, sans qu'il y ait plus d'inclination vers un côté.“

tože je v rozporu s principem dostatečného důvodu. Leibniz tvrdí, že vždy musí být nějaký důvod, který nás vede, byť by šlo o „neznatelný pocit“.⁴⁴ Dalším Leibnizovým argumentem proti úplné indiferenci je příklad Buri-danova osla mezi dvěma kupkami sena.⁴⁵ Nemohou existovat dvě naprosto identické kupky, protože když je něco zcela identické, není možné, aby to bylo dvakrát.⁴⁶ Leibniz tedy jasně tvrdí, že propozici I (a) nelze obejít.

Une infinité de grands et de petits mouvements internes et externes concourent avec nous, dont le plus souvent l'on ne s'aperçoit pas.“ [Existuje tedy svoboda nahodilosti neboli v jistém smyslu indiferentnosti, pokud *indiferentností* rozumíme, že nás k rozhodnutí pro tu nebo onu stranu nic nenutí. Nikdy však neexistuje *rovnovážná indife-rentnost*, tj. stav, kdy by na obou stranách bylo všechno naprosto stejné, aniž by existoval silnější sklon k jedné straně. Spolupůsobí v nás nekonečně mnoho velkých i malých, vnitřních i vnějších pohybů, které si většinou neuvědomujeme... – Cit. podle *Theodicea*, s. 105.] Taktéž § 46, 132, 175, 232, 303; GP VI, 122, 128.

⁴⁴ *Theodicea*, § 305: „Car quoique je ne voie pas toujours la raison d'une inclination qui me fait choisir entre deux partis qui paroissent égaux, il y aura toujours quelque impression, quoiqu'imperceptible, qui nous determine. Vouloir faire simplement usage de sa liberté, n'a rien de spécifiant, ou qui nous détermine au choix de l'un ou de l'autre parti.“ [Neboť třebaže ne vždy vidíme důvod sklonu, který nás vede k volbě mezi dvěma zdánlivě stejnými stranami, vždy existuje nějaký, třebaže neznatelný pocit [*impression*], který nás určuje. Pouhá vůle uplatnit svou svobodu nic nespecifikuje neboli nijak nás neurčuje k volbě jedné nebo druhé strany. – Cit. podle *Theodicea*, s. 268.] Taktéž NE II, 1, § 15.

⁴⁵ *Theodicea*, § 49: „Car l'univers ne saurait être mi-parti par un plan tiré par le milieu de l'âne, coupé verticalement suivant sa longueur, en sorte que tout soit égal et semblable de part et d'autre; comme une ellipse et toute figure dans le plan, du nombre de celles que j'appelle amphidextres, pour être mi-partie ainsi, par quelque ligne droite que ce soit qui passe par son centre. Car ni les parties de l'univers, ni les viscères de l'animal, ne sont pas semblables, ni également situées des deux côtés de ce plan vertical. Il y aura donc toujours bien des choses dans l'âne et hors de l'âne, quoiqu'elles ne nous paraissent pas, qui le détermineront à aller d'un côté plutôt que de l'autre.“ [Neboť svět nemůže být rozpůlen rovinou procházející středem osla, rozříznutého vertikálně po délce, takže na obou stranách by bylo všechno stejné a podobné – tak jako elipsa a každý rovinný útvar náležející k těm, jež nazývám *amphidextra*, může rozpůlen přímkou procházející jeho středem: neboť ani části vesmíru ani vnitřnosti zvířete si nejsou navzájem podobné ani nejsou umístěny stejně po obou stranách oné vertikální roviny. V oslovi i mimo osla tedy bude vždy mnoho věcí – třebaže nám nejsou zjevné –, které ho budou determinovat, aby se vydal spíše na tuto stranu než na druhou. – Cit. podle *Theodicea*, s. 106.]

⁴⁶ *Monadologie*, § 9 (dále jen jako M): „Il faut même que chaque Monade soit différente de chaque autre; car il n'y a jamais dans la nature deux êtres qui soient parfaitement l'un

Parkinson se zamýšlí nad tím, jakým způsobem Leibniz argumentuje proti III (a), které už spěje k úplnému determinismu.⁴⁷ Upozorňuje na Leibnizův „neznatelný pocit“,⁴⁸ který dává podnět k jednání, je motivem, ale jednání nikterak neurčuje.⁴⁹ Parkinson představuje následující sylogismus:

- (a) Kdykoli někdo činí nějakou volbu, následuje své nejsilnější motivy;
proto
- (b) kdykoli já činím nějakou volbu, následuji své nejsilnější motivy.
- (c) V současné situaci je X můj nejsilnější motiv; proto

comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une différence interne ou fondée sur une dénomination intrinsèque.“ [Dokonce musí být každá monáda od každé jiné odlišná, neboť v přírodě nikdy neexistují dvě jsoucna, která by byla dokonale identická a v nichž by nebylo lze nalézt vnitřní nebo na vnitřním určení založený rozdíl. – Cit. podle „Monadologie“, in: *Monadologie a jiné práce*, s. 157 (dále jen *Monadologie*).]

⁴⁷ Parkinson, s. 50.

⁴⁸ *Theodicea*, § 305.

⁴⁹ *Theodicea*, § 43: „Il est certain qu'elle prendra ce parti, mais il n'est point nécessaire qu'elle le prenne. C'est à l'imitation de ce fameux dicton: *Astra inclinant, non necessitant*; quoi qu'ici le cas ne soit pas tout à fait semblable. Car l'événement où les astres portent (en parlant avec le vulgaire, comme s'il y avait quelque fondement dans l'astrologie) n'arrive pas toujours; au lieu que le parti vers lequel la volonté est plus inclinée ne manque jamais d'être pris. Aussi les astres ne feraient-ils qu'une partie des inclinaisons qui concourent à l'événement; mais quand on parle de la plus grande inclinaison de la volonté, on parle du résultat de toutes les inclinaisons; à peu près comme nous avons parlé ci-dessus de la volonté conséquente en Dieu, qui résulte de toutes les volontés antécédentes.“ [Je jistě, že se [vůle, pozn. J. F.] rozhodne pro tuto stranu, ale není nutné, aby se pro ni rozhodla. Odpovídá to slavnému výroku: *Astra inclinant, non necessitant*; v tomto případě ovšem jde o něco poněkud jiného. Neboť událost, k níž hvězdy vedou (ve smyslu lidového názoru, jako by na astrologii bylo něco pravdivého), nenastává vždycky, zatímco vůle se pro stranu, k níž má větší sklon, rozhodne vždy. Hvězdy by také byly jen jedním z příklánějících vlivů, které k události přispívají. Ale mluvíme-li o největším sklonu vůle, jde o výsledek všech naklánějících vlivů: podobně jako jsme shora mluvili o následné Boží vůli, jež je výsledkem všech úkonů vůle předchozí. – Cit. podle *Theodicea*, s. 103.]

(d) v přítomné situaci budu následovat motiv X.⁵⁰

I navzdory tomuto vysvětlení je Parkinson s Leibnizovou argumentací nespokojen. Hypotetická nutnost a to, že člověk si může přece jen vybrat a volí na základě motivů, podle něj není pro zdůvodnění výměru svobody zcela dostatečné. Proto Parkinson otevírá ještě Leibnizův úplný pojem a pojem individuální substance a snaží se tyto metafyzické pilíře Leibnizova systému vidět jako garanty lidské spontaneity. Individuální substance jsou navíc rozumové bytosti, mají schopnost rozvažovat, a proto jsou vždy postaveny před volbu – mají svobodu. Zdrucující kritikou tohoto názoru však je to, že i lidská volba je kalkulem předzjednané harmonie. Lze tak mluvit ještě vůbec o spontaneitě? Parkinson je tak nad Leibnizovým pojmem svobody značně rozpačitý.

C) Velmi podrobným srovnáním, které se snaží najít základní ontologické předpoklady Leibnizova pojmu svobody v kontextu západní filosofie jako takové, je nakonec práce Liskeho.⁵¹ Liske pojímá Leibnizovu filosofii jako pokračování tradice aristotelsko-scholastické, kde je obvyklé rozvažování v protikladnosti některých klasických výměrů: materie a forma, tělo a duše, možnost a skutečnost, substance a akcidenty, rozum a vůle, empirické a racionální.⁵² Tyto páry nachází Liske i v Leibnizově filosofii. Tematizuje například Leibnizův systém jakožto esencialismus, který se zásadně vy-

⁵⁰ Parkinson na s. 53 k celému sylogismu dodává: „My choice, then, is necessary, but only hypothetically necessary; for it remains logically possible that I should have chosen something else. This, for Leibniz, is the sense in which motives incline without necessitating.“

⁵¹ Liske, Michael-Thomas, *Leibniz' Freiheitslehre. Die logisch-metaphysischen Voraussetzungen von Leibniz' Freiheitstheorie*, Meiner, Hamburg 1993 (dále jen Liske).

⁵² Liske, s. 1.

hrazuje proti existenci (dvojice výměrů esence a existence). Existence vychází u Leibnize z esence. Čím více má realita možného, tím blíže je ke skutečnosti.⁵³ Esencialismus má podle Liskeho vážné důsledky v tom, jak Leibniz pojímá možné světy. Do existence vstupuje vždy to, co má nejvíce reality a nejvíce dokonalosti.⁵⁴ Možné světy u Leibnize nevidí Liske jako pouze možné logické či sémantické struktury, které mohou být uchopeny modálními pojmy. Možné světy mají podle Liskeho svůj vlastní ontologický status, ontologickou před-danost („*Vorgegebenheit*“).⁵⁵

V popředí Leibnizova systému stojí podle Liskeho jeho pojetí pravdy.⁵⁶ Jako systematicky klíčové vidí Liske Leibnizovo uchopení pravdy opírající se o analýzu pojmu. Výpovědi jsou pravdivé, pokud platí *praedicatum inest subjecto*. Problémem je, pokud nemůžeme pravdivost přesně zjistit pouhou analýzou toho, zdali predikát je opravdu obsažen v subjektu. Liske

⁵³ Tamtéž, s. 61.

⁵⁴ *Theodicea*, § 201: „L'on peut dire qu'aussitôt que Dieu n'est décerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendants à l'existence; et que ceux qui joints ensem produisent le plus de réalité, le plus de perfection, le plus d'intelligibilité l'emportent. Il est vrai que tout ce combat ne peut être qu'idéal, c'est-à-dire il ne peut être qu'un conflit de raisons dans l'entendement le plus parfait, qui ne peut manquer d'agir de la manière la plus parfaite et par conséquent de choisir le mieux.“ [Lze říci, že jakmile se Bůh rozhodl něco stvořit, mezi všemi možnými jsoucnými, všemi uchazeči o existenci, propukl boj; a že zvítězila ta jsoucna, která společně vytvářejí nejvíce reality, nejvíce dokonalosti a nejvíce rozumové poznatelnosti [*intelligibilité*]. Celý tento boj ovšem nemůže být jiný než ideální, tj. může to být pouze zápas důvodů v nejdokonalejším rozumu, který může být činný jen nejdokonalejším způsobem, a tedy může volit jen to nejlepší. – Cit. podle *Theodicea*, s. 208.]

⁵⁵ Liske, s. 83: „... sind mögliche Welten für Leibniz vielmehr Entitäten mit einem ontologischen Status, Entitäten, die offensichtlich aus Individuen und deren Eigenschaften konstituiert sind.“

⁵⁶ Tamtéž, s. 2: „Getreu seiner Einheitsannahme erkennt er letzten Endes nur eine Art von Wahrheit an, die begriffliche ist. So ist jede Wahrheit für ihn entweder aus ihren Begriffen heraus evident oder a priori, d. h. aus vorgeordneten früheren Begriffen erweisbar. Anderes ausgedrückt: Eine wahre Aussage ist entweder eine aktuelle Identität, deren Wahrheit aus den Termini unmittelbar ersichtlich ist, oder eine virtuelle Identität, d. h. kann auf eine aktuelle Identität zurückgeführt werden.“

v tomto ohledu upozorňuje na Leibnizovo rozlišení mezi konečnou analýzou a nekonečnou analýzou. Nekonečná analýza je u Leibnize platná pro tzv. kontingentní pravdy.⁵⁷ Přičemž pro kontingentní pravdy platí, že jsou čistě pojmové, jsou tedy hypoteticky nutné, ale samy v sobě kontingentní.⁵⁸ Jsou to pravdy, které nevyplývají jen na základě Božího rozumu (logicko-pojmové nutnosti), ale zahrnují i posloupnost ve vesmíru a svobodná rozhodnutí.

Liske zde upozorňuje na rozpor v Leibnizově filosofii. Na první pohled jako by v sobě Leibnizovo pojetí pravdy obsahovalo rozpor mezi pojmovou analýzou a pojetím kontingence (stojící na hypotetické nutnosti).⁵⁹ Liske nabízí vysvětlení spočívající v Leibnizově pojetí perspektivního charakteru universa. Stejně jako je monáda perspektivním universem, na nějž se dá nahlížet ze všech stran,⁶⁰ tak i na pravdu lze nahlížet z různých stran. Proto Liske nahlíží u Leibnize dvě systematické roviny: v jedné jde o rovinu základních principů, z nichž se vykládá celé universum. Na této

⁵⁷ Tamtéž, s. 2: „Kontingent ist sie dadurch, dass ein Widerspruch oder eine Identität nie erreicht werden kann. Dabei besteht die kontingente Wahrheit oder Falschheit darin, dass sich die Analyse einer Identität oder einem Widerspruch asymptotisch nähert.“

⁵⁸ DM, § 13: „Et cette connexion est fondée, non pas sur les idées toutes pures et sur le simple entendement de Dieu, mais encore sur ses décrets libres, et sur la suite de l'univers.“ [Tento druh spojení není založen na čistých idejích a na pouhém božím rozumu, nýbrž předpokládá kromě toho jeho svobodná rozhodnutí a posloupnost ve vesmíru. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 66.]

⁵⁹ Liske, s. 3.

⁶⁰ M, § 57: „Et comme une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade.“ [A jako se jedno a totéž město, pozorováno z různých stran, jeví stále jiné a současně *perspektivně* zmnožené, tak existují díky nekonečné mnohosti jednoduchých substancí současně právě tak četné různé světy, jež nejsou však ničím jiným než – podle rozličných *hledisek* každé monády – perspektivními pohledy na jeden jediný svět. – Cit. podle *Monadologie*, s. 166.]

rovině usiluje Leibniz o zachování naprosté jednoty a logické přísnosti. V druhé rovině se jedná o fenomény, kde pozorující může danou pravdu vidět zcela odlišně. Obě tyto roviny se Leibniz snaží podržet, díky čemuž je charakter Leibnizovy filosofie velmi konzervativní, ale současně jde též o inovativní filosofii.⁶¹

Pro svobodné volní jednání Liske rozlišuje u Leibnize dvě základní roviny: *libertas specificationis et libertas contradictionis*. Volba může být popsána skrze přijetí anebo odmítnutí (*contradictio*) anebo jako volba mezi výčtem několika věcí.⁶² Leibniz ovšem popírá, že by pro volbu byla možná nějaká úplná indeterminace.⁶³ Úplná rovnováha není možná nikdy. Vždy existuje nějaký důvod vedoucí k volbě díky principu dostatečného důvodu. Jak lze tedy u Leibnize uchopit svobodnou volbu? Liske pojímá svobodu specifikace u Leibnize následovně:

„Die Freiheit der Spezifikation bezieht sich nämlich auf die Ebene der begrifflichen Möglichkeiten.“⁶⁴ Tato svoboda se tedy zakládá na pojmu

⁶¹ Liske, s. 3: „Wenn es ihm um die begrifflichen Grundlagen der Weltklärung zu tun ist, so versucht er mit unerbittlicher Strenge seinem Ideal der Einheit nahezukommen. Bezüglich der Phänomenalen Ebene ist es ihm dagegen gerade angelegen zu zeigen, dass all die Differenzierungen, die für den unmittelbaren Beobachter zu bestehen scheinen und die traditionelle Philosophie daher als selbstverständlich angenommen hat, durchaus sinnvoll sind und auf dem Boden seiner Philosophie gleichfalls vollzogen werden können. So radikal Leibniz vielfach die philosophischen Grundlagen erneut, so konservativ ist er bei den daraus abgeleiteten Lehrmeinungen.“

⁶² Tamtéž, s. 17.

⁶³ Na tento citát poukazuje Liske. *Theodicea*, § 35: „Il ne faut pas s'imaginer cependant que notre liberté consiste dans une indétermination ou dans une indifférence d'équilibre; comme s'il fallait être incliné également du côté du oui et du non, et du côté de différents partis, lorsqu'il y en a plusieurs à prendre. Cet équilibre en tout sens est impossible.“ [Ale nesmíme si myslet, že naše svoboda záleží v neurčenosti neboli v rovnovážné indiferentnosti, jako by se vždy klonila stejnou měrou k ano i k ne nebo ke všem stranám, je-li možností více. Taková rovnováha ve všech směrech je nemožná. – Cit. podle *Theodicea*, s. 99.]

⁶⁴ Liske, s. 19: „Svoboda specifikace se totiž vztahuje k rovině pojmových možností.“

možnosti. A naopak *libertas contradictionis* je založena na přechodu od možnosti ke skutečnosti: „... bezieht sich auf den Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit.“⁶⁵ Možnost zůstává otevřena pro svobodu z toho důvodu, že svět jakožto celek je následkem určité kontingence a člověku je dána určitá míra spontaneity, aby se mohl rozhodnout mezi A a B.

Proto Liske dále pro svobodu vnímá jako klíčovou modalitu a s ní spojené výměry. Odkazuje se na modální čtverec: *necessaria, possibilis, impossibilis et contingens*.⁶⁶ Svět lze u Leibnize nahlížet jakožto *sub ratione possibilitatis*.⁶⁷ Kontingence, která je vlastní svobodné volbě, znamená, že není nejdříve ve světě stvořena (a tím že by byla ve světě dána podmínka k volbě), ale je vybrán takový možný svět, v němž každá individuální substance má svobodnou volbu. Slovy Liskeho:

„Gottes Schöpfungsbeschluss schafft also nicht erst die Kontingenz, sondern er findet unter der begrifflichen Möglichkeiten bereits vor, dass bestimmte Eigenschaften einem Individuum kontingent zukommen oder sogar aus

⁶⁵ Tamtéž, s. 19.

⁶⁶ Tamtéž, s. 138.

⁶⁷ *Theodicea*, § 52: „Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel, quoique les actions contingentes en général, et les actions libres en particulier, ne soient point nécessaires pour cela d'une nécessité absolue, laquelle serait véritablement incompatible avec la contingence. Ainsi ni la futurition en elle-même, toute certaine qu'elle est, ni la prévision infaillible de Dieu, ni la prédétermination des causes, ni celle des décrets de Dieu, ne détruisent point cette contingence et cette liberté.“ [V člověku je tedy všechno jisté a určené předem, jako ostatně všude jinde, a lidská duše je jakýsi *duchovní automat*, třebaže nahodilý úkony obecně, a svobodné úkony zvláště, nejsou proto ještě nutné ve smyslu absolutní nutnosti, jež by byla s nahodilostí vskutku neslučitelná. Tuto nahodilost a tuto svobodu neničí ani *futurace* sama o sobě, ať jakkoli jistá, ani neomylné Boží předvěděni ani predeterminace příčin ani predeterminace Božích úradků. – Cit. podle *Theodicea*, s. 107.]

seinem freien Willen resultieren, und überführt sie, so wie sie sind, in die Wirklichkeit.“⁶⁸

Svobodné jednání vyplývá z jednání každé individuální substance a vždy je nahodilé. Liske v této souvislosti představuje dvě systematické roviny. Z pohledu synchronního je nahodilost součástí čistě pojmových možností. Kontingence nemá vztah ke skutečnosti.⁶⁹ Na rovině diachronní je kontingence díky Božímu výběru neporušena. Má charakter kontingentní určitosti skutečnosti. Toto rozlišení je pro svobodné jednání významné, protože umožňuje zdůvodnit Leibnizovu otevřenou budoucnost (nedeterministickou), její kontingenci. Liske si bere pro zdůvodnění § 36 z *Theodiceje*.⁷⁰ Determinace budoucích událostí (futurace) pro Leibnize znamená zajištění ideje pravdy jako takové (nějaká pravda musí nastat),

⁶⁸ Liske, s. 143.

⁶⁹ Tamtéž, s. 146: „Kontingent ist etwas bereits auf der Ebene reiner begrifflicher Möglichkeiten ohne irgendeinen Bezug zur Wirklichkeit. Gottes Schöpfungsbeschluss lässt diesem Charakter der Kontingenz unangetastet (sofern die Verwirklichung auch die Möglichkeit der nichtverwirklichten Alternative nicht aufhebt) und verleiht ihm nur die zusätzliche Bestimmtheit, ein kontingenterweise Wirkliches zu sein.“

⁷⁰ *Theodicea*, § 36: „Les philosophes conviennent aujourd’hui que la vérité des futurs contingents est déterminée, c’est-à-dire que les futurs contingents sont futurs, ou bien qu’ils seront, qu’ils arriveront; car il est aussi sûr que le futur sera, qu’il est sûr que le passé a été. Il était déjà vrai il y a cent ans que j’écrirais aujourd’hui; comme il sera vrai après cent ans que j’ai écrit. Ainsi le contingent, pour être futur, n’en est pas moins contingent; et la détermination, qu’on appellerait certitude, si elle était connue, n’est pas incompatible avec la contingence. On prend souvent le certain et le déterminé pour une même chose, parce qu’une vérité déterminée est en état de pouvoir être connue, de sorte qu’on peut dire que la détermination est une certitude objective.“ [Filosofové dnes shodně soudí, že pravda budoucích nahodilých událostí je určitá [*déterminée*], tzn. že budoucí nahodilé události jsou budoucí neboli že budou, že nastanou: neboť že budoucí událost bude, je stejně jisté jako to, že minulá událost byla. Už před sto lety bylo pravdivé, že dnes budu psát, tak jako bude za sto let pravdivé, že jsem psal. Tedy nahodilá událost se tím, že je budoucí, nestává o nic méně nahodilou. A *určitost*, kterou bychom nazvali – kdybychom ji poznávali – *jistotou*, není s nahodilostí neslučitelná. To, co je *jisté*, a to, co je *určité*, často pokládáme za totéž, protože určitá pravda může být poznána, takže můžeme říci, že *určitost* je objektivní jistota. – Cit. podle *Theodicea*, s. 100.]

ale nikoli předurčení událostí.⁷¹ Liske podpírá Leibnizův indeterminismus ještě dalším tvrzením: kontingentní události se nevztahují k budoucnosti jako nějaké danosti, ale k nekonečnému universu.⁷² Každá individuální substance má svůj úplný pojem a je odrazem universa. Universum je jako takové otevřeno pro stálý pokrok k dokonalosti.⁷³ Universum je otevřený systém spějící k dokonalosti, a proto i individuální substance spěje k nekonečné dokonalosti.⁷⁴ Kontingence je tedy ve vztahu k budoucnosti otevřená.⁷⁵

Kromě kontingence tematizuje Liske také spontaneitu. Spontaneita znamená pro Leibnize sebeurčení, oproštění⁷⁶ a volnost od veškerého

⁷¹ Liske, s. 149: „So spricht Leibniz in Theo. § 36 mit einer Eindeutigkeit, die nichts zu wünschen übrig lässt, die drei unmittelbar zusammengehörigen Thesen des Determinismus aus: die von dem Festgelegtsein aller Wahrheiten, auch über kontingenten Künftiges, die von der futuritio, dass es bezüglich des Künftigen Tatsachen gibt, weil das künftige immer schon ein für die Zukunft ausstehendes Geschehen darstellt...“

⁷² Tamtéž, s. 149: „Die Kontingenz eines Ereignisses kann für ihn nicht darauf beruhen, dass es auf Grund seiner zeitlichen Struktur eine noch offene Entwicklung hat, sondern allenfalls darauf, dass es in seiner Moment des Geschehens selbst vorliegenden Begründungsstruktur sozusagen eine unendliche Tiefendimension aufweist. Das Kontingente kann nach Leibniz nicht in die Zukunft, sondern wenn, dann nur in Unendliche offen sein.“

⁷³ Tamtéž, s. 150.

⁷⁴ Tamtéž, s. 268.

⁷⁵ Tamtéž, s. 152: „Die Offenheit der Kontingenz wird damit wesentlich in zwei Gedankenschritten aufgewiesen. Erstens: Die Wahrheit kontingenter Aussagen beruht auf einer prinzipiell nicht abschließbaren Reihe von Gründen. Zweitens: Diese Unendlichkeit ist dadurch bedingt, dass die Tatsachwahrheiten im Begriff ihres individuellen Subjekts begründet liegen, der das gesamte Universum in sich voraussetzt.“

⁷⁶ Leibniz lidskou svobodu přirovnává k svobodě otroka, protože naše percepcie nejsou nikdy zcela jasné a rozlišené. *Theodicea*, § 289: „Et nous pouvons dire que nous sommes exempts d'esclavage en tant que nous agissons avec une connaissance distincte; mais que nous sommes asservis aux passions en tant que nos perceptions sont confuses. C'est dans ce sens que nous n'avons pas toute la liberté d'esprit qui serait à souhaiter, et que nous pouvons dire avec saint Augustin, qu'étant assujettis au péché, nous avons la liberté d'un esclave.“ [Můžeme říci, že jsme oproštěni od otroctví potud, pokud jednáme s rozlišeným poznáním; že však jsme otroky vášní potud, pokud jsou naše percepcie zma-

vnitřního nebo vnějšího tlaku.⁷⁷ Dokonalou spontaneitu má pouze Bůh, protože dokonale rozvažovat o věcech může pouze Bůh.⁷⁸ Spontaneita je díky pojmu individuální substance vymezena jako harmonický pohyb duše a těla (či sled percepce) umožněný pomocí systému předzjednané harmonie.⁷⁹ Liske nahlíží Leibnizovo pojetí spontaneity jakožto něco, co by se dalo připodobnit k počítačovému programu. Každá individuální substance je samostatným programem, v němž je nastaven jednoznačný sled percepce.⁸⁰ Substance není na ničem vnějším závislá a nic ji nenutí. Nicméně je determinována sama sebou a nemůže se chovat jinak, než jak ji určuje její vnitřní program, a proto by podle Liskeho bylo možné svobodnou volbu u Leibnize těžko vymezit jen skrze pojem spontaneity. Liske považuje za

tené. V tomto smyslu nemáme úplnou svobodu ducha, která by byla žádoucí, a se sv. Augustinem můžeme říci, že jakožto poddaní hříchu máme svobodu otroků.] – Cit. podle *Theodicea*, s. 260.

⁷⁷ NE II, 21, § 8: „La liberté de vouloir est encore prise en deux sens differens, l'un est quand on l'oppose à l'imperfection ou à l'esclavage de l'esprit, qui est une coaction ou contrainte, mais interne comme celle qui vient des passions; l'autre sens a lieu quand on oppose la liberté à la nécessité.“ [Svoboda vůle jest také pojímána ve dvojím smyslu. Za prvé, když ji stavíme proti nedokonalosti nebo proti takovému jednání, v němž jest přinucení a nátlak, ale vnitřní, jako tíseň vzniklá z vášně. Druhý případ nastává, když svoboda staví se proti nutnosti. – Cit. podle *Nové úvahy o lidské soudnosti od auktora systému předzjednané harmonie*, přel. Věra Rychetská, Česká akademie věd a umění, Praha 1932, s. 128–129 (dále jen *Nové úvahy*).]

⁷⁸ Liske, s. 206, se odkazuje na text z *Nových úvah*, který jsme citovali výše (NE II, 21, § 8).

⁷⁹ *Theodicea*, § 291: „Pour mieux entendre ce point, il faut savoir, qu'une spontanité exacte nous est commune avec toutes les substances simples, et que dans la substance intelligente ou libre, elle devient un Empire sur ses actions. Ce qui ne peut être mieux expliqué, que par le système de l'harmonie préétablie, que j'ai proposé il y a déjà plusieurs années.“ [Pro lepší porozumění tomuto bodu je třeba uvážit, že spontánnost v přesném smyslu mají spolu s námi všechny jednoduché substance a že v rozumové neboli svobodné substanci se spontánnost stává panstvím nad vlastní činností. Nelze to vysvětlit lépe než *systémem předzjednané harmonie*, který jsem předložil již před několika lety. – Cit. podle *Theodicea*, s. 261.]

⁸⁰ Liske, s. 207.

klíčové, že spontaneita individuální substance je podpořena Leibnizovým pojetím kontingence.⁸¹

V návaznosti na tyto tři významné autory budeme zkoumat naši otázku. Axelos ukazuje, že pojem svobody má svůj ontologický základ v Leibnizově pojmu možnosti. Axelos zdůrazňuje spontaneitu, kontingenci a rozumnost jako hlavní momenty svobody. Sama existence není nutným vyplýváním. Celek možností je v sobě strukturován a možnosti mezi sebou gradují podle míry dokonalosti.⁸² Proto lze říci, že každá skutečnost je kontingentní a je také determinována.⁸³ Svobodná volba je v morálním jednání korelačním vztahem rozumu a vůle. Parkinson ukazuje, že Leibniz se snaží vymezit určitost budoucích nahodilých událostí tak, že neznamenají naprostou determinaci, protože pravda budoucích nahodilých událostí je určitá, nikoli proto, že by šlo o nějakou nutnou determinaci, ale proto,

⁸¹ Tamtéž, s. 208: „Die Kontingenz ihrerseits ist mehr die objektive Vorbedingung von Freiheit als dasjenige, was sie in ihrer spezifischen Eigenart begründet. Denn Kontingenz gibt es auch in unzähligen Naturvorgängen (Theodicea § 34).“

⁸² Axelos, s. 237: „Der Freiheitstheorie von Leibniz liegen unmittelbar zwei ontologische Thesen zugrunde. Die eine besagt, dass der Bereich der Möglichen in sich strukturiert ist und eine Gradualität aufweist. Mit der zweiten wird die Behauptung aufgestellt, dass das Wirkliche, und zwar jedes Wirkliche, sowohl kontingent als auch determiniert ist.“

⁸³ GP VII, 109: „Nulla est in rebus singularibus necessitas, sed omnia sunt contingentia. Vicissim tamen nulla est in rebus indifferentia, sed omnia sunt determinata.“ *Theodicea*, § 132: „Je ne prendrais point libre et indifférent pour ue même chose, et ne ferais point opposition entre libre et déterminé. On n'est jamais parfaitement indifférent d'une indifférence d'équilibre; on est toujours plus incliné et par conséquent plus déterminé d'une côte que d'un autre, mais on n'est jamais nécessité aux choix qu'on fait.“ [Podle mého názoru není *svobodné a indiferentní* totéž a *svobodné a determinované* nestojí ve vzájemném protikladu. Nikdy nejsme naprosto indiferentní ve smyslu rovnovážné indiferentnosti. Vždycky se více přikláníme, a tedy jsme více determinováni, k jedné straně než k druhé; ale ke své volbě nikdy nejsme nuceni. – Cit. podle *Theodicea*, s. 158.]

že to vyplývá z povahy pravdy jako takové.⁸⁴ Dále Parkinson představuje hypotetickou nutnost, která nečiní lidskou volbu jako takovou nějak nutnou. Nakonec se vyjadřuje k Leibnizovu pojetí volby, kde ukazuje, jak Leibniz zavádí pojem motivace a „nepatrné“ pohnutky, což utváří prostor pro svobodu volby. Liske rozděluje Leibnizův systém na fenomenální a esenciální. V říši fenoménů je vždy prostor pro svobodu. Dále pak Liske představuje Leibnizovo perspektivní chápání universa jako proměnlivý systém bez determinace.

Stanovení otázek a tezí

Hlavním tématem této práce bude otázka: Jaké místo má lidská svobodná volba v Leibnizově filosofii? Hlavní otázku budou doprovázet tři související podotázky:

- 1) Je možná svoboda rozhodování, když je člověk umístěn do „nejlepšího světa ze všech možných“?
- 2) Je možná svoboda volby, i když Leibniz zavádí „úplný pojem“?
- 3) Je v Leibnizově systému možná svoboda volby, když vše, co je, má svůj důvod?

Předkládám své teze, které budu v průběhu práce hájit:

- 1) Svobodná volba člověka má reálné místo v metafyzické konstrukci „nejlepšího světa ze všech možných“. Nárys obhajoby je následující:

⁸⁴ Parkinson, s. 6: „However, he claims that this determination does not damage freedom, since it comes from ,the very nature of truth‘.“

Leibniz na základě dvou základních principů – principu sporu a principu dostatečného důvodu – tvrdí, že Bůh vybral ve shodě se svými dokonalostmi nejlepší svět ze všech možných. Bůh mohl uvést do existence i jiné světy. Ty jsou součástí celého universa, nakonec ale vybral jeden.⁸⁵ Do tohoto světa zahrnul i svobodné jednání člověka,⁸⁶ tedy jistě ví o budou-

⁸⁵ *Theodicea*, § 8: „J'appelle monde toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs mondes pouvaient exister en différents temps et en différents lieux. Car il faudrait les compter tous ensemble pour un monde, ou si vous voulez pour un univers. Et quand on remplirait tous les temps et tous les lieux, il demeure toujours vrai qu'on les aurait pu remplir d'une infinité de manières, et qu'il y a une infinité de mondes possibles, dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison.“ [Světlem nazývám úplný sled a úplný soubor veškerých existujících věcí, aby nikdo nemohl říkat, že by mohlo existovat více světů v různých časech a na různých místech. Všechny dohromady je totiž musíme počítat jako jeden svět nebo, chcete-li, jako jeden *vesmír*. Kdybychom naplnili všechny časy a všechna místa, stále by platilo, že jsme je mohli naplnit nekonečně mnoha způsoby a že existuje nekonečně mnoho možných světů, z nichž Bůh musel vybrat ten nejlepší, protože nečiní nic, aniž jedná podle nejvyššího rozumu. – Cit. podle *Theodicea*, s. 84.]

⁸⁶ *Theodicea*, § 54: „Ces prières, ces vœux, ces bonnes ou mauvaises actions qui arrivent aujourd'hui, étaient déjà devant Dieu, lorsqu'il prit la résolution de régler les choses. Celles qui arrivent dans ce monde actuel, étaient représentées dans l'idée de ce même monde encore possible, avec leurs effets et leurs suites; elles y étaient représentées...“ [Tyto modlitby, tyto sliby, tyto dobré a špatné skutky, které se dnes dějí, měl Bůh již před sebou, když se rozhodl uspořádat věci. To, co se děje v tomto aktuálním světě, bylo představeno v ideji téhož světa, když byl ještě pouze možný, a to se všemi účinky a následky: všechny činy zde byly představeny... – Cit. podle *Theodicea*, s. 108–109.] *Theodicea*, § 52: „Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel, quoique les actions contingentes en général, et les actions libres en particulier, ne soient point nécessaires pour cela d'une nécessité absolue, laquelle serait véritablement incompatible avec la contingence. Ainsi ni la futurition en elle-même, toute certaine qu'elle est, ni la prévision infaillible de Dieu, ni la prédétermination des causes, ni celle des décrets de Dieu, ne détruisent point cette contingence et cette liberté.“ [V člověku je tedy všechno jisté a určené předem, jako ostatně všude jinde, a lidská duše je jakýsi *duchovní automat*, třebaže nahodilé úkony obecně, a svobodné úkony zvláště, nejsou proto ještě nutné ve smyslu absolutní nutnosti, jež by byla s nahodilostí vskutku neslučitelná. Tuto nahodilost a tuto svobodu tedy neničí ani *futurace* sama o sobě, ať jakkoli jistá, ani neomylné Boží předvědění ani predeterminace příčin ani predeterminace Božích úradků. – Cit. podle *Theodicea*, s. 107.]

cích událostech, ale to nikterak neporušuje svobodné volní jednání člověka,⁸⁷ protože:

A) Ve shodě s Parkinsonem tvrdím, že Boží vědění o budoucích událostech nijak neovlivňuje volbu člověka. Z tvrzení, že Bůh něco ví, nemusí ještě nutně plynout to, jak bude člověk jednat. Je to spíše naopak: člověk nějak jedná, a proto to Bůh ví.

Leibniz zavádí pro tento druh Božího před-vědění výměr *hypotetické nutnosti* a snaží se dokázat, že tzv. *střední vědění*, jinak vlastní jezuitské teologii (Boží vědění o svobodných událostech tvorů), je obsaženo už v Božím vědění o možných jsoucnech (o všech možných světech).⁸⁸ Pro

⁸⁷ *Theodicea*, § 52: „... et puisque le décret de Dieu consiste uniquement dans la résolution qu’il prend, après avoir comparé tous les mondes possibles, de choisir celui qui est le meilleur et de l’admettre à l’existence par le mot tout-puissant de Fiat, avec tout ce que ce monde contient; il est visible que ce décret ne change rien dans la constitution des choses, et qu’il les laisse telles qu’elles étaient dans l’état de pure possibilité, c’est-à-dire qu’il ne change rien, ni dans leur essence ou nature, ni même dans leurs accidents, représentés déjà parfaitement dans l’idée de ce monde possible. Ainsi ce qui est contingent et libre, ne le demeure pas moins sous les décrets de Dieu, que sous la prévision.“ [A protože Boží úradek záleží jedině v tom, že Bůh nejprve porovná všechny možné světy a poté se rozhodne zvolit ten svět, který je nejlepší, a uvést ho se vším, co k němu patří, v existenci všemohoucím slovem *Fiat*, je patrné, že tento úradek v ustrojení věci nic nemění a že je ponechává takovými, jaké byly ve stavu čiré možnosti, tzn. že nic nemění ani v jejich esenci neboli přirozenosti, ba ani v jejich akcidentech, představených dokonale už v ideji onoho možného světa. To, co je nahodilé a svobodné, takovým tedy zůstane i za předpokladu Božích úradků a Božího předvědění. – Cit. podle *Theodicea*, s. 107–108.]

⁸⁸ *Theodicea*, § 42: „Pour cet effet je viens à mon principe d’une infinité de mondes possibles, représentés dans la région des vérités éternelles, c’est-à-dire dans l’objet de l’intelligence divine, où il faut que tous les futurs conditionnels soient compris. (...) Donc nous avons un principe de la science certaine des contingents futurs, soit qu’ils arrivent actuellement, soit qu’ils doivent arriver dans un certain cas. Car dans la région des possibles, ils sont représentés tels qu’ils sont, c’est-à-dire contingents libres.“ [Za tím účelem se musím vrátit ke svému principu nekonečného počtu možných světů, které jsou představeny v oblasti věčných pravd, tj. v předmětu Božího intelektu, kde musí být zahrnuty všechny podmíněné budoucí události. (...) Máme tedy princip jistého vědění o budoucích nahodilých událostech, ať už skutečně nastanou nebo mají nastat v určitém pří-

člověka je v existujícím světě připraven kondicionál svobody pro každou událost.

B) Bůh mohl vybrat i jiné možné světy. Sám byl postaven před volbu;⁸⁹ volba tohoto světa „nebyla“ na základě absolutní nutnosti, ale na základě hypotetické nutnosti a nejvyšší vhodnosti.⁹⁰ Jiný sled událostí byl možný.

padě. Neboť v *oblasti* možných věcí jsou představeny takové, jaké jsou, tj. jako svobodné nahodilé události. – Cit. podle *Theodicea*, s. 102–103.]

⁸⁹ *Theodicea*, § 45: „Jamais la volonté n'est portée à agir, que par la représentation du bien, qui prévaut aux représentations contraires. On en convient même à l'égard de Dieu, des bons anges et des âmes bienheureuses; et l'on reconnaît qu'elles n'en sont pas moins libres. Dieu ne manque pas de choisir le meilleur, mais il n'est point contraint de le faire, et même il n'y a point de nécessité dans l'objet du choix de Dieu, car une autre suite des choses est également possible. C'est pour cela même que le choix est libre et indépendant de la nécessité, parce qu'il se fait entre plusieurs possibles, et que la volonté n'est déterminée que par la bonté prévalente de l'objet.“ [Vůle je vždy vedena k činnosti výhradně představou dobra, jež převažuje nad opačnými představami. To se uznává dokonce i s ohledem na Boha, dobré anděly a blažené duše: a přece nejsou pokládány za méně svobodné. Bůh vždy volí jen to, co je nejlepší, ale není nucen tak činit, a ani v předmětu Boží volby není žádná nutnost, neboť jiný sled věcí je stejně možný. Volba je svobodná a nezávislá na nutnosti právě proto, že se děje mezi několika možnými věcmi a že vůle je určována pouze převažující dobrotou předmětu. – Cit. podle *Theodicea*, s. 104.]

⁹⁰ *Theodicea*, § 37: „Mais il y a d'autres déterminations qu'on prend d'ailleurs et premièrement de la prescience de Dieu, laquelle plusieurs ont crue contraire à la liberté. Car ils disent que ce qui est prévu ne peut pas manquer d'exister, et ils disent vrai; mais il ne s'ensuit pas qu'il soit nécessaire, car la vérité nécessaire est celle dont le contraire est impossible ou implique contradiction. Or, cette vérité, qui porte que j'écrirai demain, n'est point de cette nature, elle n'est point nécessaire. Mais supposé que Dieu la prévoie, il est nécessaire qu'elle arrive; c'est-à-dire la conséquence est nécessaire, savoir qu'elle existe, puisqu'elle a été prévue, car Dieu est infaillible; c'est ce qu'on appelle une nécessité hypothétique.“ [Existují však jiné určenosti či determinace, které pocházejí z jiného pramene, především pak z Božího předvědění [*préscience*], jež je podle mnoha filosofů se svobodou v rozporu. Říkají totiž, že co je předvěděno, nemůže neexistovat, a v tom mají pravdu. Neplyne z toho však, že je to nutné, protože *nutná pravda* je ta, jejíž opak je nemožný neboli zahrnuje rozpor. Ale pravda, která říká, že zítra budu psát, není této povahy, není tedy vůbec nutná. A přesto jestliže o ní Bůh předem ví, pak je nutné, že nastane: nutný je důsledek, totiž to, že existuje, protože byl předvěděn – neboť Bůh je neomylný. To je takzvaná *hypotetická nutnost*. – Cit. podle *Theodicea*, s. 100.] *Theodicea*, § 8: „Et quand on remplirait tous les temps et tous les lieux, il demeure toujours vrai qu'on les aurait pu remplir d'une infinité de manières, et qu'il y a une infinité de mondes possibles, dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison.“ [Kdybychom naplnili všechny časy a všechna místa, stále by

Jiné možné světy by mohly být stvořeny, kdyby byl Bůh nucen metafyzickou nutností.⁹¹ Aktem Božího rozhodování mezi nekonečně mnoha reálnými možnými světy vstoupil do tohoto světa určitý druh kontingence.⁹² Nejlepší svět ze všech možných nevyplýnul nutně.⁹³ Určitost světa je kontingentní.

platilo, že jsme je mohli naplnit nekonečně mnoha způsoby a že existuje nekonečně mnoho možných světů, z nichž Bůh musel vybrat ten nejlepší, protože nečiní nic, aniž jedná podle nejvyššího rozumu. – Cit. podle *Theodicea*, s. 84.]

⁹¹ *Theodicea*, § 201: „Et l'on peut dire que si nous pouvions entendre la structure et l'économie de l'Univers, nous trouverions qu'il est fait et gouverné comme les plus sages et les plus vertueux le pourraient souhaiter, Dieu ne pouvant manquer de faire ainsi. Cependant cette nécessité n'est qu'une morale: et j'avoue que si Dieu était nécessaire par une nécessité métaphysique à produire ce qu'il fait, il produirait tous les possibles, ou rien; et, dans ce sens la conséquence de M. Bayle serait fort juste. Mais comme tous les possibles ne sont point compatibles entre eux dans une même suite d'univers, c'est pour cela même que tous les possibles ne sauraient être produits, et qu'on doit dire que Dieu n'est point nécessaire, métaphysiquement parlant, à la création de ce monde.“ [Uznávám, že kdyby Bůh byl k vytvoření toho, co činí, nucen metafyzickou nutností, vytvořil by buď všechna jsoucna, která jsou možná, nebo nic; a v tomto smyslu by úsudek pana Bayla byl velmi správný. Ale všechna jsoucna, která jsou možná, nejsou v jednom a tomže sledu věcí ve vesmíru navzájem slučitelná, a právě proto všechna možná jsoucna vytvořena být nemohou a musíme říci, že Bůh není v metafyzickém smyslu nucen stvořit tento svět. Lze říci, že jakmile se Bůh rozhodl něco stvořit, mezi všemi možnými jsoucnými, všemi uchazeči o existenci, propukl boj; a že zvítězila ta jsoucna, která společně vytvářejí nejvíce reality, nejvíce dokonalosti a nejvíce rozumové poznatelnosti [*intelligibilité*]. – Cit. podle *Theodicea*, s. 208.]

⁹² Zde se příkláním k tvrzením Parkinsona. Kontingence vstupuje do světa skrze svobodný akt stvoření. Parkinson, George Henry Radcliffe, *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, Clarendon, Oxford 1965, s. 96: „Leibniz therefore asserts that the reason for the existence and nature of contingent things is a voluntary agent, who chose to create to produce the world, making actual one out of series possible worlds. This is why he says that the reason for contingent truth inclines but does not necessitate, in this case taking the reason as not as much the necessary being as the motive which the necessary being had in creating contingent things.“ S. 97: „Leibniz has said that the sufficient reason for the existence and nature of contingent things is their creator, who has produced or made them, and it seems to be God's creativity which Leibniz has in mind when he calls God the cause of the universe.“

⁹³ *Theodicea*, § 8: „Et quand on remplirait tous les temps et tous les lieux, il demeure toujours vrai qu'on les aurait pu remplir d'une infinité de manières, et qu'il y a une infinité de mondes possibles, dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison.“ [Kdybychom naplnili všechny časy a všechna

Ve shodě s badatelem Liskem tvrdím, že Leibnizovo pojetí možných světů nelze chápat jen ve smyslu logicko-sémantické možnosti. Možné světy mají svou realitu, i když nejsou vneseny do existence. Z hlediska diachronního, z pohledu naší přítomnosti, je před námi budoucnost zcela otevřená, není determinovaná, protože universum je nekonečné, lze se na něj dívat z nekonečně mnoha stran. Universum se mění a stále směřuje k čím dál větší dokonalosti.

C) Člověk ve svém volném jednání není nucen ani přímo determinován k činům. Jedná vždy na základě nějakého důvodu, protože jeho vůle je nerovnovážně indiferentní, vždy jej motivuje nějaký důvod, byť je někdy těžko vnímatelný.⁹⁴ Navíc člověk je bytost obdařená rozumovým uvažováním.⁹⁵ Volní jednání je vždy již vedeno rozvažováním,⁹⁶ což umožňuje

místa, stále by platilo, že jsme je mohli naplnit nekonečně mnoha způsoby a že existuje nekonečně mnoho možných světů, z nichž Bůh musel vybrat ten nejlepší, protože nečiní nic, aniž jedná podle nejvyššího rozumu. – Cit. podle *Theodicea*, s. 84.]

⁹⁴ *Theodicea*, § 46: „Il y a donc une liberté de contingence ou en quelque façon d'indifférence, pourvu qu'on entende par l'indifférence, que rien ne nous nécessite pour l'un ou l'autre parti; mais il n'y a jamais d'indifférence d'équilibre, c'est-à-dire où tout soit parfaitement égal de part et d'autre, sans qu'il y ait plus d'inclination vers un côté. Une infinité de grands et de petits mouvements internes et externes concourent avec nous, dont le plus souvent l'on ne s'aperçoit pas.“ [Existuje tedy svoboda nahodilosti neboli v jistém smyslu indiferentnosti, pokud *indiferentností* rozumíme, že nás k rozhodnutí pro tu nebo onu stranu nic nenutí. Nikdy však neexistuje *rovnovážná indiferentnost*, tj. stav, kdy by na obou stranách bylo všechno naprosto stejné, aniž by existoval silnější sklon k jedné straně. Spolupůsobí v nás nekonečně mnoho velkých i malých, vnitřních i vnějších pohybů, které si většinou neuvědomujeme... – Cit. podle *Theodicea*, s. 105.]

⁹⁵ M, § 29: „Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la raison et les sciences, en nous élevant à la connaissance de nous-mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous âme raisonnable ou esprit.“ [Poznání nutných a věčných pravd nás však odlišuje od pouhých živočichů a umožňuje nám, že máme *rozum* a vědy, povznáší nás k poznání nás samých a Boha. To je pak to, co se v nás nazývá rozumnou duší či *duchem*. – Cit. podle *Monadologie*, s. 161.]

volbu – určitou indiferenci. To, že jsou ve světě řetězce důvodů, je platný princip dostatečného důvodu, který neruší svobodnou volbu. Člověk se vždy rozhoduje na základě důvodů, tedy i určitosti. Určitost (determinace) věci je nezbytná pro svobodné volní jednání.

2) Třebaže Leibniz zavádí úplný pojem člověka, není to v rozporu s lidskou svobodou.

Leibniz zavádí ve své filosofii úplný pojem, jenž definuje individuální substanci.⁹⁷ Úplný pojem má v sobě všechny predikáty, které patří k určitému subjektu.⁹⁸ Individuální substance (Alexandr) má v sobě stopy

⁹⁶ *Theodicea*, § 34: „Lorsque nous agissons librement, on ne nous force pas, comme il arriverait si l'on nous poussait dans un précipice, et si l'on nous jetait du haut en bas: on ne nous empêche pas d'avoir l'esprit libre lorsque nous délibérons, comme il arriverait si l'on nous donnait un breuvage qui nous ôtât le jugement. Il y a de la contingence dans mille actions de la nature; mais lorsque le jugement n'est point dans celui qui agit, il n'y a point de liberté. Et si nous avions un jugement qui ne fût accompagné d'aucune inclination à agir, notre âme serait un entendement sans volonté.“ [A rozvažujeme-li, nikdo nás nezavazuje svobody ducha, jak by tomu bylo, kdyby nám někdo podal nápoj, který by nás připravil o soudnost. V bohatém dění přírody existuje *nahodilost*, ale není-li v jednajícím soudnost, není v něm *svoboda*. A kdybychom měli soudnost, jež by nebyla provázena sklonem k jednání, naše duše by byla rozumem bez vůle. – Cit. podle *Theodicea*, s. 99.]

⁹⁷ DM, § 8: „... la nature d'une substance individuelle ou d'un être complet est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée.“ [... povaha individuální substance neboli bytí úplného v sobě je taková, že máme pojem tak úplný, že všechny predikáty subjektu, jemuž je tento pojem přiřazen, z něho mohou být pochopeny a dedukovány. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 61.]

⁹⁸ DM, § 8: „... au lieu que Dieu voyant la notion individuelle ou hecécité d'Alexandre, y voit en même temps le fondement et la raison de tous les prédicats qui se peuvent dire de lui véritablement, comme par exemple qu'il vaincrait Darius et Porus, jusqu'à y connaître a priori (et non par expérience) s'il est mort d'une mort naturelle ou par poison, ce que nous ne pouvons savoir que par l'histoire. Aussi, quand on considère bien la connexion des choses, on peut dire qu'il y a de tout temps dans l'âme d'Alexandre des restes de tout ce qui lui est arrivé, et les marques de tout ce qui lui arrivera, et même des traces de tout ce qui se passe dans l'univers, quoiqu'il n'appartienne qu'à Dieu de les reconnaître toutes.“ [Naproti tomu Bůh, jenž vidí individuální pojem neboli „totost“ Alexandrovu, vidí v ní zároveň základ a důvod pro všechny predikáty, jež se o něm mohou

všeho, co udělá, co bude, ba dokonce i toho, co se děje a bude dít ve vesmíru. Není snad právě toto důkaz toho, že lidská volba je díky Leibnizově metafyzice v zásadě nutně determinovaná?

Není, protože:

A) Úplný pojem definuje individuální substanci, ale sám nic nutně nedeterminuje. Substance má určité predikáty, protože vyplývají z ní samé, jsou její identitou. Na substanci lze nahlížet jako na malé universum a také v sobě odráží celé universum. Jednotlivé predikáty vyplývají ze substance samé a z toho, jak je postavená v celkové kontinuitě universa. Leibniz sám ukazuje na příklad Jidáše:⁹⁹ Jidáš nezrazuje Krista, protože by to bylo určeno v jeho úplném pojmu; Jidáš zrazuje Krista, protože to patří k samotnému Jidášovi.

B) Z individuální substance, vymezené úplným pojmem, vyplývají její vlastnosti a její spontaneita.¹⁰⁰ Individuální substance je natolik jedinečná,

pravdivě vypovídat, jako například, že porazí Dareia a Pora, a dokonce ví a priori, a nikoli ze zkušenosti, zda Alexandr zemřel přirozenou smrtí či jedem, o čemž nás může poučit pouze historie. Uvažuje-li se proto správně o souvislosti věcí, lze říci, že v Alexandrově duši jsou neustále přítomny pozůstatky všeho, co se mu přihodilo, a rovněž náznaky toho, co ještě prožije, a dokonce stopy toho, co se děje ve vesmíru, třebaže jedině Bohu přísluší je celkově poznat. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 61–62.]

⁹⁹ DM, § 30: „Mais dira quelque autre, d’où vient que cet homme fera assurément ce péché? La réponse est aisée, c’est qu’autrement ce ne serait pas cet homme. Car Dieu voit de tout temps qu’il y aura un certain Judas dont la notion ou idée que Dieu en a contient cette action future libre.“ [Ale, řekne jiný, odkud to přijde, že tento člověk zcela jistě spáchá tento hřích? Odpověď je velmi prostá: kdyby jej nepáchal, nebyl by to právě tento člověk. Bůh totiž vidí od věků, že jednou bude člověk jménem Jidáš, jehož pojem nebo jehož idea, jak ji Bůh chová ve svém duchu, zahrnuje to a ono budoucí a svobodné jednání. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 86.]

¹⁰⁰ DM, § 32: „Aussi Dieu seul fait la liaison et la communication des substances, et c’est par lui que les phénomènes des uns se rencontrent et s’accordent avec ceux des autres, et par conséquent qu’il y a de la réalité dans nos perceptions. (...) On voit aussi que toute substance a une parfaite spontanéité (qui devient liberté dans les substances intelligentes), que tout ce qui lui arrive est une suite de son idée ou de son être et que rien ne la détermine excepté Dieu seul.“ [Také Bůh sám vytváří spojení a souvislost substancí

že na ni nemá vliv žádná vnější příčina,¹⁰¹ nemá okna.¹⁰² Substance jsou umístěny v celkové harmonii právě tak, jak jsou,¹⁰³ protože to je pro ně nejlepší podle míry jejich dokonalosti.¹⁰⁴ Právě podle míry vlastní dokona-

a sám působí, že fenomény jedněch substancí se setkávají s fenomény druhých a jsou s nimi v souladu, a že tak naše percepce obsahují realitu. (...) Z toho také vyplývá, že každá substance má dokonalou spontaneitu, která u rozumem obdařených substancí vede ke svobodě, že vše, k čemu u ní dochází, je důsledkem její ideje či její bytnosti a že ji neurčuje nic, leč Bůh sám. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 90.]

¹⁰¹ M, § 51: „Mais dans les substances simples, ce n'est qu'une influence idéale d'une monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une monade demande avec raison que Dieu en réglant les autres dès le commencement des choses, ait regard à elle. Car puisqu'une monade créée ne saurait avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre.“ [U jednoduchých substancí existuje však pouze *ideální* vliv jedné monády na druhou, tj. působení, které se uskutečňuje pouze zásahem božím, pokud v božích idejích žádá nějaká monáda právem, aby Bůh na ni vzal ohled při uspořádání druhých monád již při počátku věcí. Protože stvořená monáda nemůže mít fyzický vliv na nitro jiné monády, může pak jediné touto cestou záviset jedna na druhé. – Cit. podle *Monadologie*, s. 164–165.]

¹⁰² M, § 7: „Les Monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir.“ [Monády nemají žádná okna, jimiž by do nich mohlo něco vstupovat nebo z nich vystupovat. – Cit. podle *Monadologie*, s. 157.]

¹⁰³ M, § 60: „On voit d'ailleurs dans ce que je viens de rapporter, les raisons a priori pourquoi les choses ne sauraient aller autrement: parce que Dieu, en réglant le tout, a eu égard à chaque partie, et particulièrement à chaque monade, dont la nature étant représentative, rien ne la saurait borner à ne représenter qu'une partie des choses; quoiqu'il soit vrai que cette représentation n'est que confuse dans le détail de tout l'univers et ne peut être distincte que dans une petite partie des choses, c'est-à-dire dans celles qui sont ou les plus prochaines ou les plus grandes par rapport à chacune des monades; autrement chaque monade serait une divinité.“ [Z toho lze dále pochopit apriorní důvody pro to, že běh věcí nemůže být jiný. Neboť Bůh vzal při uspořádání celku v úvahu každou část, zvláště pak každou monádu, která, protože je podle své přirozenosti stvořena k představování, nemůže být ničím omezena na to, aby představovala pouze část věcí, třebaže je nutno připustit, že tato představa, pokud jde o zvláštnosti vesmíru, je zmatená a může být zřetelná pouze u nepatrné části věcí, totiž u těch, které jsou pro monádu nejbližší nebo největší, neboť jinak by byla každá monáda božstvím. – Cit. podle *Monadologie*, s. 166.]

¹⁰⁴ M, § 18: „On pourrait donner le nom d'entéléchies à toutes les substances simples ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (ECHÚSI TO ENTELES), il y a une suffisance (AUTARKEIA) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire des automates incorporels.“ [Všem jednoduchým substancím čili stvořeným monádám lze dát jméno entelechie, neboť všechny v sobě nesou určitou dokonalost

losti jsou mezi sebou aktivní anebo pasivní.¹⁰⁵ Jediný, kdo na substance působí, ale to takovým vlivem, aby substance mohly být samy sebou, je Bůh.¹⁰⁶ Nejde však pod Božím vlivem o determinaci, ale o zrcadlení universa,¹⁰⁷ což je sebevyjadřování a aktivita individuálních substancí.

(ECHÚSI TO ENTELES) a mají jistý druh soběstačnosti (AUTARKEIA), jež je činí zdrojem jejich vnitřních dějů a jakýmsi netělesnými automaty. – Cit. podle *Monadologie*, s. 159.] DM, § 32: „Car on voit fort clairement que toutes les autres substances dépendent de Dieu comme les pensées émanent de notre substance, que Dieu est tout en tous, et qu’il est uni intimement à toutes les créatures, à mesure néanmoins de leur perfection, que c’est lui qui seul les détermine au dehors par son influence.“ [Neboť je zcela jasně vidět, že všechny ostatní substance závisejí na Bohu stejně, jako vycházejí z naší substance myšlenky, že Bůh je vše ve všem, že je vnitřně spojen se všemi tvory, ovšem podle stupně jejich dokonalosti, a že jedině on sám je určuje zvenčí svým vlivem. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 89.]

¹⁰⁵ M, § 52: „Et c’est par là qu’entre les créatures les actions et passions sont mutuelles. Car Dieu, comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons qui l’obligent à y accommoder l’autre, et par conséquent ce qui est actif à certains égards, est passif suivant un autre point de considération.“ [Tak se stává, že mezi tvory dochází k vzájemné činnosti a trpnosti. Neboť Bůh při porovnání dvou jednoduchých substancí nachází v jedné každé důvody, jež ho nutí, aby první přizpůsobil druhou, a následkem toho to, co je třeba považovat v určitých ohledech za aktivní, z jiného hlediska je pasivní... – Cit. podle *Monadologie*, s. 165.]

¹⁰⁶ DM, § 28: „Or, dans la rigueur de la vérité métaphysique, il n’y a point de cause externe qui agisse sur nous, excepté Dieu seul, et lui seul se communique à nous immédiatement en vertu de notre dépendance continuelle. D’où il s’ensuit qu’il n’y a point d’autre objet externe qui touche notre âme et qui excite immédiatement notre perception.“ [Ve striktním smyslu metafyzické pravdy neexistuje pak žádná vnější příčina, která by na nás působila, vyjma samotného Boha, jenž se nám sděluje bezprostředně, díky naší ustavičné závislosti na něm. Z toho plyne, že neexistuje žádný jiný vnější předmět, který by se mohl dotýkat naší duše a bezprostředně vzbuzovat naše percepcce. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 84.]

¹⁰⁷ DM, § 9: „De plus, toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l’univers, qu’elle exprime chacune à sa façon, à peu près comme une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde (...) On peut même dire que toute substance porte en quelque façon le caractère de la sagesse infinie et de la toute-puissance de Dieu, et l’imite autant qu’elle en est susceptible.“ [Spíše je každá substance jako svět pro sebe a jako zrcadlo Boha či spíše celého vesmíru, který každá vyjadřuje svým způsobem a podle svých vlastností, právě tak jako jedno a totéž město se představuje různě podle různých stanovíšť, která pozorovatel volí. (...) Lze dokonce říci, že každá substance v sobě určitým způsobem nese charakter nekonečné moudrosti a všemohoucnosti boží, a pokud je toho schopna, jej napodobuje. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 62.] M, § 47: „Ainsi, Dieu seul est l’unité

C) Každá individuální substance je spontánní.¹⁰⁸ Čím více je individuální substance schopna používat rozum a napodobovat tvůrce veškerenstva, tím je také dokonalejší. A to jsou zvláště ty, které jsou obdařeny rozumem a vůlí.¹⁰⁹ Činy rozumových tvorů vycházejí z nich samých.

Proti Leibnizovu pojetí spontaneity namítá Kant, že je díky předzjednané harmonii spontaneitou automatu (rozně):

„Zde se přihlíží jen k nutnosti spojení událostí v časové řadě, tak, jak se rozvíjí podle přírodního zákona, ať už nazýváme subjekt, v němž tento proces probíhá, *automaton materiale*, protože mašinerie je poháněna hmotou, nebo s Leibnizem *automaton spirituale*, poněvadž je poháněna představami,

primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou dérivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des fulgurations continues de la Divinité de moment à moment, bornées par la réceptivité de la créature à laquelle il est essentiel d'être limitée.“ [Podle toho je jedině Bůh sám původní jednotkou neboli jednoduchou, prapůvodní substancí. Všechny stvořené neboli odvozené monády jsou jeho výtvořky a vznikají nepřetržitým vyzářováním božství od okamžiku do okamžiku, přičemž jsou ohraničeny pouze receptibilitou tvora, pro něhož je podstatné, že je omezen. – Cit. podle *Monadologie*, s. 164.]

¹⁰⁸ *Theodicea*, § 34: „... notre volonté n'est pas seulement exempte de la contrainte, mais encore de la nécessité. Aristote a déjà remarqué qu'il y a deux choses dans la liberté, savoir la spontanéité et le choix; et c'est en quoi consiste notre empire sur nos actions. (...) nous délibérons, comme il arriverait si l'on nous donnait un breuvage qui nous ôte le jugement. Il y a de la contingence dans mille actions de la nature; mais lorsque le jugement n'est point dans celui qui agit, il n'y a point de liberté. Et si nous avons un jugement qui ne fût accompagné d'aucune inclination à agir, notre âme serait un entendement sans volonté.“ [Naše vůle je podle mého názoru prosta nejen nátlaku, ale také nutnosti. Už Aristotelés poznamenal, že ve svobodě lze rozlišit dvě věci, totiž spontánnost a volbu, a že v nich záleží vláda, již máme nad svými úkony. (...) A rozvažujeme-li, nikdo nás nezabavuje svobody ducha, jak by tomu bylo, kdyby nám někdo podal nápoj, který by nás připravil o soudnost. V bohatém dění přírody existuje *nahodilost*, ale není-li v jednajícím soudnost, není v něm *svoboda*. A kdybychom měli soudnost, jež by nebyla provázena sklonem k jednání, naše duše by byla rozumem bez vůle. – Cit. podle *Theodicea*, s. 99.]

¹⁰⁹ *Causa Dei*, § 20: „Ad Voluntatis natura m requiritur Libertas, quae consistit in eo, ut Actio Voluntaria sit spontanea ac deliberata, atque adeo ut excludat necessitatem, quae deliberationem tollit.“ [K *přirozenosti* vůle náleží *svoboda*, jež záleží v tom, že úkon vůle je spontánní a rozvážný, takže vylučuje nutnost, která rozvažování ruší. – Cit. podle *Theodicea*, Věc Boží, s. 390.]

a kdyby svoboda naší vůle nebyla žádná jiná než ta poslední (tedy psychologická a komparativní, nikoliv transcendentální, tj. zároveň absolutní), pak by nebyla lepší než svoboda mechanického rožně, který, byl-li jednou natažen, vykonává také své pohyby sám od sebe.“¹¹⁰

Leibniz je myslím oprávněn namítat: a) Svobodná volba v sobě zahrnuje spontaneitu (člověk jedná sám ze sebe), kontingenci událostí možného světa, ale svoboda v sobě zahrnuje volbu.¹¹¹ Mechanický rožeň v sobě ne-

¹¹⁰ Kant, Immanuel, *Kritika praktického rozumu*, přel. Jaromír Loužil, Svoboda, Praha 1996, s. 166. O duchovním automatu *Theodicea*, § 52: „Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel, quoique les actions contingentes en général, et les actions libres en particulier, ne soient point nécessaires pour cela d'une nécessité absolue, laquelle serait véritablement incompatible avec la contingence. Ainsi ni la futurition en elle-même, toute certaine qu'elle est, ni la prévision infaillible de Dieu, ni la prédétermination des causes, ni celle des décrets de Dieu, ne détruisent point cette contingence et cette liberté. On en convient à l'égard de la futurition et de la prévision, comme il a déjà été expliqué; et puisque le décret de Dieu consiste uniquement dans la résolution qu'il prend, après avoir comparé tous les mondes possibles, de choisir celui qui est le meilleur et de l'admettre à l'existence par le mot tout-puissant de Fiat, avec tout ce que ce monde contient; il est visible que ce décret ne change rien dans la constitution des choses, et qu'il les laisse telles qu'elles étaient dans l'état de pure possibilité, c'est-à-dire qu'il ne change rien, ni dans leur essence ou nature, ni même dans leurs accidents, représentés déjà parfaitement dans l'idée de ce monde possible.“ [V člověku je tedy všechno jisté a určené předem, jako ostatně všude jinde, a lidská duše je jakýsi *duchovní automat*, třebaže nahodilé úkony obecně, a svobodné úkony zvláště, nejsou proto ještě nutné ve smyslu absolutní nutnosti, jež by byla s nahodilostí vskutku neslučitelná. Tuto nahodilost a tuto svobodu tedy neničí ani *futurace* sama o sobě, ať jakkoli jistá, ani neomylné Boží předvědění ani predeterminace příčin ani predeterminace Božích úradků. Pokud jde o *futuraci* a předvědění, panuje shoda, jak jsme již ukázali. A protože Boží úrdek záleží jedině v tom, že Bůh nejprve porovná všechny možné světy a poté se rozhodne zvolit ten svět, který je nejlepší, a uvést ho se vším, co k němu patří, v existenci všemohoucím slovem *Fiat*, je patrné, že tento úrdek v ustrojení věcí nic nemění a že je ponechává takovými, jaké byly ve stavu čiré možnosti, tzn. že nic nemění ani v jejich esenci neboli přirozenosti, ba ani v jejich akcitech, představených dokonale už v ideji onoho možného světa. – Cit. podle *Theodicea*, s. 107.]

¹¹¹ *Causa Dei*, § 20: „Ad Voluntatis natura m requiritur Libertas, quae consistit in eo, ut Actio Voluntaria sit spontanea ac deliberata, atque adeo ut excludat necessitatem, quae deliberationem tollit.“ [K *přirozenosti* vůle náleží *svoboda*, jež záleží v tom, že úkon vůle je spontánní a rozvázný, takže vylučuje nutnost, která rozvažování ruší. – Cit. podle *Theodicea*, Věc Boží, s. 390.] NE II, 21, § 9: „... chceme-li činnost nazvatí volnou, žádáme,

zahrnuje volbu. b) Leibniz by mohl namítat, že mechanický rožeň není zcela spontánní. O rožni sice říkáme, že je mechanický, a tím myslíme automatický, ale ve skutečnosti to není sám rožeň, kdo sebou hýbe. V polemice s Kantem by tedy šlo říci, že Bůh sice stvoří lidské bytosti (individuální substance), ale netvoří nějaké mechanické automaty. Bůh stvoří bytosti, které jednají ve shodě s finální příčinou.

3) Kauzalita (princip dostatečného důvodu) v Leibnizově filosofii nebrání svobodné volbě.

Leibniz se silně staví proti úplné indiferenci právě proto, že by jinak byl ztracen princip dostatečného důvodu. V souladu s Axelovou prací chci tvrdit, že Leibniz se snaží myslet takový systém, v němž je na metafyzické rovině možná určitá forma predeterminace (určenosti), která ale umožňuje svobodu. Leibniz se snaží ve svém systému spojit jezuitské i dominikánské pojetí svobodné volby,¹¹² podržet systém, v němž je dostatečná určitost, jistota a současně dostatečná míra indiference pro svobodnou volbu.

1.1. Přístup této práce k Leibnizově filosofii

Leibnizovo svébytné pojetí filosofie má ambici spojit a uzavřít veškerou předchozí filosofickou tradici, a to především středověkou, renesanční a raně novověkou. Do svého pojetí metafyziky chce Leibniz zahrnout

aby byla nejen *spontánní*, ale i *uvážená*." – Cit. podle *Nové úvahy*, s. 129.

¹¹² *Theodicea*, § 42: „Il serait long et ennuyeux d'entrer ici dans les répliques et dupliques qui se font de part et d'autre, et il suffira que j'explique comment je conçois qu'il y a du vrai des deux côtés." [Sledovat repliky a dupliky obou táborů by bylo dlouhé a únavné. Postačí, když vysvětlím, v jakém smyslu je podle mého názoru něco pravdy na obou stranách. – Cit. podle *Theodicea*, s. 102.]

všechny (jemu známé) myšlenkové tradice a vzájemně je smířit v jedné obecné filosofii.¹¹³

Tematika svobody představuje v jeho velkolepém projektu důležitý topos, který jeho nedokončený filosofický rozvrh sceluje. Leibniz totiž nikdy nese-psal žádnou ucelenou metafyziku, jeho dílo je naopak souborem drobných spisů, dopisů a poznámek, které spojuje několik základních témat. Mezi velká témata bezesporu patří i svoboda, což potvrzuje Leibniz sám, když mluví o dvou základních labyrintech filosofie:

„Jsou dva známé labyrinty, v nichž náš rozum velmi často zbloudí. První se týká velké otázky *svobody a nutnosti*, zejména pokud jde o vytváření a původ zla. Druhý *záleží* v diskusi o *kontinuitě a nedělitelných věcech*, které se zdají být jejími prvky, s čímž úzce souvisí problém *nekonečna*. První labyrint znepokojuje téměř celé lidstvo, zatímco druhým se zabývají jen filosofové.“¹¹⁴

Jakkoli je Leibnizovo dílo rozdrobeno do nejrůznějších fragmentů, předpokládám spolu s některými dalšími badateli,¹¹⁵ že jeho labyrintem přesto vede červená niť souvislostí.

¹¹³ Leibnizovo dílo jako postupně se rozvíjející metafyzický systém směřující v sobě nejrůznější protikladné názory zastává badatelka Mercer, Christia, *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge University Press, Cambridge 2001. V této práci vycházíme z toho, že hlavní snahou Leibnizovy filosofie je právě postupně se rozvíjející metafyzika, která si klade za cíl i otázky logické. Toto stanovisko prokázala právě Mercerová.

¹¹⁴ „Il y a deux labyrinthes fameux où notre raison s'égaré bien souvent: l'un regarde la grande question du libre et du nécessaire, surtout dans la production et dans l'origine du mal; l'autre consiste dans la discussion de la continuité et des indivisibles qui en paraissent les éléments, et où doit entrer la considération de l'infini. Le premier embarrasse presque tout le genre humain, l'autre n'exerce que les philosophes.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 11 (Předmluva).

¹¹⁵ K synchronnímu chápání Leibnizova díla se přiklání a také jej dokazuje Mates, Benson, *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics & Language*, Oxford University Press, Oxford 1986.

Jeho filosofie – podle názoru této práce – se skládá z několika tvrzení (principů), která se vzájemně podporují. Není proto důležité, z které strany do Leibnizovy filosofie vstupujeme, neboť ve svých základních tvrzeních se otevírá jeho filosofie jako jednotný celek. Když se řádně vkročí do labyrintu jednoho problému, otevřou se i problémy ostatní. Chci se v této práci pokusit prokázat, že v Leibnizově filosofickém vývoji,¹¹⁶ který je v Leibnizově díle a životě zachytitelný, zůstávají určitá základní témata v průběhu jeho filosofického zrání stále tatáž, a právě ona utvářejí hlavní jádro jeho filosofie.

Pro náš postup zvolíme diachronní rozbor tematiky svobody. Budeme postupovat od nejstarších a současně nejucelenějších spisů až po vrcholná díla *Theodiceu* a *Monadologii* a pokusíme se na problematiku svobody v Leibnizově díle podívat optikou našich otázek.

1.2. Problematika místa svobodné volby v Leibnizově filosofii

Celý koncept svobodné volby u Leibnize může být kritizován z následujících důvodů. Uvažujeme-li striktně o Leibnizově pojetí svobody, jeví se jako problém nesoulad mezi pojmy nahodilosti, úplným pojmem a výběrem nejlepšího možného světa.

¹¹⁶ Postupnou krystalizaci Leibnizovy filosofie zachycuje Moreau, Joseph, *Svět Leibnizova myšlení*, přel. Martin Pokorný, OIKOYMENH, Praha 2000.

Lze totiž namítnout: vybírá-li Bůh nejlepší možný svět, pak jednoznačně ruší některé nahodilosti a dává přednost některým jiným.¹¹⁷ Řadu událostí totiž predeterminuje výběrem, což pojem svobody ruší, a lidská volba je tak nakonec značně oslabena. Může se namítat, že svoboda je od samého začátku spoutána, ba zotročena Božími záměry. Pokud Bůh vybral tento svět z dostatečného důvodu, pak i událost, jako je Jidášova zrada, se odehrála z dostatečného důvodu a nemohla proběhnout jinak. Je pak vůbec platný nějaký kondicionál svobody, v němž se Jidáš mohl rozhodnout pro A i B?

Další rozpor leží mezi spontaneitou a předzjednanou harmonií. Na jednu stranu je každá individuální rozumová substance spontánní,¹¹⁸ a tím i svobodná. Na druhou stranu je každá substance už zahrnuta do harmonie celku a její pohyb charakterizuje předzjednaná harmonie.¹¹⁹ Substance

¹¹⁷ *Theodicea*, § 8: „J'appelle monde toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs mondes pouvaient exister en différents temps et en différents lieux. Car il faudrait les compter tous ensemble pour un monde, ou si vous voulez pour un univers. Et quand on remplirait tous les temps et tous les lieux, il demeure toujours vrai qu'on les aurait pu remplir d'une infinité de manières, et qu'il y a une infinité de mondes possibles, dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison.“ [Světlem nazývám úplný sled a úplný soubor veškerých existujících věcí, aby nikdo nemohl říkat, že by mohlo existovat více světů v různých časech a na různých místech. Všechny dohromady je totiž musíme počítat jako jeden svět nebo, chcete-li, jako jeden *vesmír*. Kdybychom naplnili všechny časy a všechna místa, stále by platilo, že jsme je mohli naplnit nekonečně mnoha způsoby a že existuje nekonečně mnoho možných světů, z nichž Bůh musel vybrat ten nejlepší, protože nečiní nic, aniž jedná podle nejvyššího rozumu. – Cit. podle *Theodicea*, s. 84.]

¹¹⁸ PP, § 1: „La substance est un être capable d'action.“ Překlad J. Husáka: „Substance je bytnost schopná činnosti.“ – Cit. podle „Principy přírody a milosti založené na rozumu“, in: *Monadologie a jiné práce*, s. 145 (dále jen *Principy přírody a milosti*).

¹¹⁹ „Je třeba tedy říci, že Bůh stvořil duši či každou jinou reálnou jednotku především tak, že vše v ní musí vzniknout z jejího vlastního základu, a to dokonalou vnitřní spontánností, a přece v naprosté shodě s věcmi mimo ni. Protože rovněž naše vnitřní počitky (jež jsou v samotné duši a nikoli v mozku nebo v jemných částech těla) jsou jen jevy, které následují vnější věci, čili, protože jsou opravdovými jevy a jakoby dobře řízenými sny, je

není determinována zvnějšku nějakou kauzalitou,¹²⁰ ale vlastně zevnitř podle míry vlastní dokonalosti.¹²¹ Substance s rozumovou schopností (člověk) tedy jedná především podle toho, jak je vnitřně předzjednána. Lze pak ještě vůbec mluvit o spontaneitě?

Hlavní kritika Leibnizova pojetí svobody je tedy následující: není celá Leibnizova metafyzická koncepce vlastně druhem determinismu, který se

třeba, aby tyto vnitřní percepce duše přicházely z jejího vlastního původního ustrojení, tj. z její reprezentativní povahy (schopné vyjadřovat věci mimo ni prostřednictvím jejich vztahu k jejím orgánům).“ – Cit. podle „Nová soustava přírody a vzájemného spojení substancí, jakož i jednoty duše a těla“, in: *Monadologie a jiné práce*, s. 122 (dále jen *Nová soustava přírody*). M, § 78: „L'âme suit ses propres lois et le corps aussi les siennes, et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes des représentations d'un même univers.“ [Duše se řídí svými vlastními zákony a tělo rovněž svými, setkávají se však spolu díky *předzjednané harmonii* mezi všemi substancemi, protože všechny jsou reprezentacemi jednoho a téhož vesmíru. – Cit. podle *Monadologie*, s. 170.]

¹²⁰ M, § 7: „Les Monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir.“ [Monády nemají žádná okna, jimž by do nich mohlo něco vstupovat nebo z nich vystupovat. – Cit. podle *Monadologie*, s. 157.] M, § 51: „Mais dans les substances simples, ce n'est qu'une influence idéale d'une monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une monade demande avec raison que Dieu en réglant les autres dès le commencement des choses, ait regard à elle. Car puisqu'une monade créée ne saurait avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre.“ [U jednoduchých substancí existuje však pouze *ideální* vliv jedné monády na druhou, tj. působení, které se uskutečňuje pouze zásahem božím, pokud v božích idejích žádá nějaká monáda právem, aby Bůh na ni vzal ohled při uspořádání druhých monád již při počátku věcí. Protože stvořená monáda nemůže mít fyzický vliv na nitro jiné monády, může pak jedině touto cestou záviset jedna na druhé. – Cit. podle *Monadologie*, s. 164–165.]

¹²¹ M, § 49–50: „La créature est dite agir au dehors en tant qu'elle a de la perfection, et pâtir d'une autre en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'action à la Monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la passion en tant qu'elle en a de confuses. Et une créature est plus parfaite qu'une autre en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison a priori de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là qu'on dit qu'elle agit sur l'autre.“ [Říká se o nějakém tvoru, že *působí* navenek, pokud je mu vlastní dokonalost, a o jiném, že *trpí*, pokud je nedokonalý. Tak se připisuje monádě činnost, pokud má zřetelné percepce, a trpnost, pokud je má zmatené. Někaký tvor je dokonalejší než jiný, nachází-li se v něm důvod a priori toho, co se děje v jiném tvoru, a na základě toho se o něm říká, že na jiného tvora působí. – Cit. podle *Monadologie*, s. 164.]

snaží „naoko“ vypadat jako systém určený pro svobodnou volbu, a nakonec v něm pro svobodnou volbu místo není?

Této kritice se pokusíme v naší práci čelit. Chceme tvrdit, že Leibnizův systém není determinismem. Jinak řečeno, Leibniz se snaží oslabit některé deterministické myšlenkové systémy své doby (reformovaný výměr predestinace, predeterminace dominikánů, Spinoza, Hobbes aj.), aby vydobyl místo pro lidskou svobodu. Jeho systém však lze nazvat jako velmi umírněný predeterminismus. K tomu, co rozumíme pod determinismem a predeterminismem, se pokusíme vyjádřit níže.

1.3. Postup práce

Leibnizův pojem svobody a svobodné volby je nanejvýš komplikovaný a v porovnání s libertariánským pojetím svobodné volby se pochopitelně může jevit jako značně oslabený. Pro takové pojetí svobody, jež se také někdy nazývá nekompatibilistické, musí platit:¹²²

- 1) Člověk má ve své volbě možnost se rozhodnout ještě jinak než pouze jedním způsobem. Má logickou či alternativní možnost opačné činnosti.
- 2) K volbě nevede nutně žádný druh kauzality či determinace.

¹²² Dvořák, Petr, „Modality v analytické metafyzice“, in: *Modality a teologický determinismus*, Filosofie, Praha 2010, s. 119: „Běžné libertariánské pojetí, nekompatibilní s kauzálním determinismem (odtud ‚nekompatibilismus‘) považuje za nutné podmínky svobody (i) logickou možnost alternativní či opačné činnosti a (ii) úplnou absenci předchůdných kauzálně determinujících faktorů, které by byly dostatečné ke způsobení příslušné činnosti (rozhodnutí).

Pokud není splněna podmínka 1), pak je takový systém striktně deterministický. Pokud není zcela splněna podmínka 2), pak se jedná o systém, v němž je přítomna predeterminace.

Leibnizovo pojetí svobody je podle názoru této práce v jistém smyslu oslabené a nesplňuje zcela výše položené podmínky (zejména druhou), a to především proto, že do procesu výběru nejlepšího možného světa vstupuje Bůh. Nicméně v této práci se pokusíme historicky a systematicky ukázat, že svobodná volba má v Leibnizově pojetí své místo, byť by se u něj dalo mluvit o určité formě pre-determinismu. Bylo by možné také říci, že se Leibniz snaží nabídnout ve své době takový filosofický systém, který by oslabil determinismus (například u Spinozy) i predeterminismus (například u dominikánů). Úkolem je popsat Leibnizovu formu pre-determinismu a ukázat v něm místo svobodné lidské volby. Domnívám se, že Leibniz se snaží překročit i druhou podmínku pro lidskou svobodu, a proto jeho systém nazývám pre-determinismem, neboť přesahuje například systém dominikánů.

V první části práce provedeme diachronní průřez nejucelenějšími Leibnizovými spisy, které se věnují otázce svobody.

V druhé části si umístíme naše téma do historicko-systematického kontextu. Pojďme o pojmu svobodné volby v kontextu Augustina a reformace, kde je zásadním tématem vztah milosti a svobodné vůle. Poté se podíváme především na vztah svobodné volby v kontextu barokní scholastiky.

Naším hlavním předmětem budou tři výše položené otázky, jež strukturují hlavní otázku: 1) Jak je možná svoboda rozhodování, když je člověk umístěn do „nejlepšího světa ze všech možných“? 2) Jak je možná svoboda

volby, přestože Leibniz zavádí „úplný pojem“? 3) Jak je v Leibnizově systému možná svoboda volby, když vše, co je, má svůj důvod? Budeme se proto věnovat pojmům substance, předzjednané harmonie, možných světů a kauzalitě ve vztahu ke svobodné volbě. Velmi podstatný bude i postupný diachronní vývoj tří Leibnizových pojmů: spontaneity, rozumu a kontingence.

2. Svobodná vůle u Leibnize z hlediska diachronního

Leibnizovo dílo se skládá z mnoha malých spisů, poznámek a korespondence. V této práci se zaměříme na nejucelenější větší spisy související se svobodnou volbou, které Leibniz během svého života sepsal. Některé drobnější spisy a krátká pojednání mohou být vynechány, protože k hlavním myšlenkám a vymezením pojmu svobody se Leibniz ve svých větších spisech neustále vrací. Proto se nejdříve podíváme na ucelený raný spis *Confessio philosophi*, jenž je prvotním nárysem Božího ospravedlnění a zabývá se otázkou svobody. Je v něm již zaveden pojem spontaneity, princip dostatečného důvodu, ale i pojem řady věcí (*series rerum, series universi*).

Dalším bude *Metafyzické pojednání*, které uvádí do Leibnizovy filosofie znovu pojem substance a věnuje se otázce svobody ve vztahu k Božímu působení a předvědění. Úplný pojem, jenž by mohl na první pohled pojem svobody zcela vyloučit, je představen jako důležitá součást lidské svobody, ba dokonce lidskou svobodu umožňuje.

Nevyhneme se *Novým úvahám o lidské soudnosti*, které představují Leibnizovu filosofickou psychologii. Spis je velmi rozsáhlý, protože je polemikou s Lockovým *Esejem o lidském rozumu*, a pro naši otázku v některých ohledech možná až příliš podrobný v tématech pro nás neurčujících, proto se zaměříme pouze na kapitolu o vůli a svobodě, tj. XXI. kapitolu II. knihy.

Předposledním bude Leibnizovo nejslavnější dílo *Theodicea*, kde uvedeme hlavní témata a hlavní motivy související s naší otázkou. Nakonec se ponoříme do *Monadologie*. Budeme však tento spis představovat ve světle *Principů přírody*, *Theodiceje* i *Metafyzického pojednání*. Na konci každého oddílu se vrátíme k našim hlavním otázkám a tezím. Budeme diachronně

srovnávat jednotlivé spisy a Leibnizův vývoj či naopak neměnnost v otázce svobodné volby. Lze se tázat: je v Leibnizově filosofii v otázce svobodné volby zachytitelný nějaký vývoj? Liší se v sobě spisy z hlediska naší otázky?

2.1. Myšlenkový nárys *Confessio philosophi* (1673)

Dialog je napsán v roce 1673, vzniká při Leibnizově pobytu v Paříži,¹²³ jenž se obecně považuje za jedno z nejpłodnějších období jeho tvorby. Spis *Confessio philosophi* předchází Leibnizovo rané dílo *Confessio naturae contra ateistas* (1668),¹²⁴ které je polemikou s materialistickou metafyzikou. Záměrem tohoto spisu je obrat do obce filosofické, snahou *Confessio philosophi* je větší stravitelnost a popularita vůči širšímu publiku.

Confessio philosophi badatelé právem nazývají „první theodicea“.¹²⁵ Ve spise se řeší v principu podobné otázky jako ve vrcholném spise *Theodicea*: Proč je ve světě zlo, když je Bůh dobrý? Má člověk svobodnou volbu, i když je ve světě zlo? Nese člověk odpovědnost za své volní jednání? Proč a jak predestinační učení omezuje svobodnou volbu a jak jinak lze přistupovat ke spáse či zatracení člověka?

Z hlediska formy je spis dialogem mezi theologem (katechetou) a filosofem v katechumenátu. Zůstává otázkou, koho (a zda vůbec někoho) má Leibniz pod postavou theologa na mysli. U postavy filosofa se jedná o Leibnize samého, zřejmě vyjadřuje jeho názory. Leibnizovy názory by bylo lze nahlížet jako názory člověka v katechumenátu, který nemůže přijmout, už jenom díky světlu vlastního rozumu, jakoukoli formu predesti-

¹²³ A II, 1, 572.

¹²⁴ Leibnizova raná filosofie se upnula k atomismu démokritovského a epikurejského typu. Mechanicismus, který rozvinul například Hobbes nebo Gassendi, je Leibnizovi cizí právě proto, že představuje materialistickou metafyziku. Leibniz se v tomto spise snaží ukázat na to, že samotné kvality těles k definici těles nestačí. Nakonec je v tomto spise ukázáno, že samotný pohyb těles, jejich důvod, neleží v nich samotných, ale v dokonalé bytosti, Bohu. Spis lze proto nahlížet jako polemiku s materialistickou metafyzikou. Viz Moreau, Joseph, *Svět Leibnizova myšlení*, s. 17–19.

¹²⁵ Belaval, Yvon, G. W. Leibniz. *Confessio philosophi*, Paris 1961, s. 20; Jagodinsky, I., *Leibnitiana inedita. Confessio philosophi*, Kasan, 1915, předmluva, s. 4.

nace či obyčejného dogmatismu. Postava vyjadřuje pochybnosti o své křesťanskosti tváří v tvář determinismu či predeterminaci. Proto lze za postavou filosofa spatřovat Leibnizovy názory. Theolog je v dialogu tím, kdo klade záludné otázky, a právě filosof se mu je snaží přirozeným světlem rozumu osvětlovat. Stojí však za postavou theologa někdo konkrétní? Jistou možností je, že by mohlo jít o Antoina Arnaulda, protože v dané době Leibniz vyjadřuje vůči Arnauldovi značný obdiv¹²⁶ a nakonec s ním v další epoše svého života vstupuje do korespondence. Hypoteticky by mohl být theologem i někdo z reformovaných theologů (Augustin Steno), protože dialog se vypořádává s predestinačním učením (spasení a zavržení od počátku světa). Současně by se nabízel i někdo z lutherského tábora, protože k němu měl Leibniz úplně nejbliže. Zatím se však v bádání nenašla žádná jasná a naprosto přesvědčivá odpověď.¹²⁷

2.1.1. Struktura *Confessio philosophi*

Struktura dialogu je velmi jasná: I. je pojednáno o Boží spravedlnosti; II. o lidské svobodě; III. o predestinaci. Podívejme se stručně na základní obrys Leibnizovy argumentace z hlediska našeho rozdělení.

V části I. se Leibniz věnuje spravedlnosti Boží. Otázky zní: Jak může být ve světě zlo, když je Bůh dobrý? Proč, když se Bůh stará o dobro všech, jsou někteří vyvoleni a jiní zavrženi? Jak to, že se někomu vede dobře a jinému zle? Proč je ve světě utrpení, chce-li Bůh blaženost

¹²⁶ O Arnauldovi náš autor píše. *Dopis Johannu Friedrichovi*, 26. března 1673, Klopp, III, s. 262.

¹²⁷ Baleval, Yvon, *G. W. Leibniz, Confessio philosophi*, Paris 1993, s. 20.

všech?¹²⁸ Nelze se tedy divit, že Leibniz dává spisu podtitul patřící k otázce *Theodiceje: Dialogi de Humana libertate et justitia Dei*.¹²⁹

Základním tvrzením je: Bůh je spravedlivý a to také znamená, že miluje všechny lidi. Toto tvrzení vychází z následujících dílčích definic:¹³⁰

- (1) Bůh je vševědoucí a všemohoucí substance („*substantiam omnisciam et omnipotentem*“);
- (2) spravedlivý, protože miluje všechny („*qui amat omnes*“);
- (3) miluje, protože nachází potěšení ve štěstí druhých („*felicitate alterius delectari*“);
- (4) shledává potěšení v harmonii („*sentire harmoniam*“);
- (5) harmonie je podobnost v mnohosti nebo rozlišnost zahrnutá v identitě („*similitudo in varietate, seu diversitas identitate compensata*“).¹³¹

Jestliže je tedy podle podaných definic každé dokonalé štěstí harmonické, pak Bůh nemůže než jen milovat všechny lidi. Je tedy spravedlivý.¹³²

¹²⁸ *Confessio philosophi*, 1967, 6^{ve}, s. 38 (dále jen *Confessio philosophi*, 1967): „Si Deus omnium felicitate delectatur, cur non omnes fecit felices; si amat omnes, quomodo tam multos damnat?“ [Jestliže se Bůh těší ze štěstí všech, proč je neučiní všechny šťastnými? Proč, když všechny miluje, tak některé zavrhuje?] Paginace jsou v této sbírce podle Bodemanna: Bodemann, E., *Die Leibniz-Handschriften der königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Hannover – Leipzig 1895.

¹²⁹ *Confessio philosophi*, 1967, 6^{ve}, s. 38.

¹³⁰ Tamtéž, 6^r, s. 33.

¹³¹ Leibniz se trvale znovu a znovu pokouší o spojení mezi láskou, dokonalostí a harmonií. *Dopis Velthuysenovi*, květen 1671, Akad. II, 1, 98, 7: „Harmonia est similitudo in dissimilibus.“ *Dopis Arnauldovi*, listopad 1671, Akad. II, 1, 174, 3: „Harmoniam diversitatem indentitate compensatam.“ *De conatu et motu* (1671), Akad. VI, 2, 283, 3: „Harmonia est unitate plurimorum.“ V průběhu Leibnizova myšlenkového vývoje se harmonie, zalíbení a dokonalost stávají synonymy. Gerh. VII, 74: „Delectatio est sensus perfectionis.“

Podívejme se ještě zřetelněji na pojem harmonie, krásy a štěstí. „Každé štěstí je harmonické nebo krásné.“¹³³ Ovšem „štěstí je jenom v mysli“. Což znamená, že pouze bytosti obdařené rozumem se mohou opravdu radovat, neboť šťastný je pouze ten, kdo o tom ví.¹³⁴ Tedy šťasten je pouze ten, kdo je duchovní (*mens est*).¹³⁵ Štěstí je stavem ducha a lidskému duchu není nic příjemnější než právě harmonie.¹³⁶ Sám autor tedy tyto úvahy o harmonii spojuje v jeden celek, aby dokázal, že každé štěstí je harmonické:

„Štěstí spočívá tedy na stavu ducha v nejvýše možné harmonii. Přírozeností ducha je myslet; harmonie ducha spočívá poté na myšlení harmonie; ta nejvyšší harmonie ducha nebo štěstí je v koncentraci universální harmonie, to jest v Bohu, v mysli.“¹³⁷

Harmonie ducha se odvíjí od toho, jak moc je jedinec schopen pojmout harmonii celku. Největší štěstí je universální harmonie – Bůh. V tomto světle je třeba chápat pojem harmonie, ke kterému se budeme stále vracet.

Přichází však jedna z hlavních obtíží. Jestliže Bůh všechny miluje a přináší štěstí pro všechny, protože nechce harmonii pro všechny, proč některé zavrhuje?¹³⁸ Tato otázka je nakonec zúžena do otázky po dostatečném

¹³² *Confessio philosophi*, 1967, 6^{ra}, s. 33: „Deum, si justus sit, amare omnes?“

¹³³ Tamtéž, 6^{ra}, s. 34: „Porro omnis felicitas harmonica sive pulchra est.“

¹³⁴ Tamtéž, 6^{ra}, s. 34: „... nam nemo felix, nisi sciat se esse.“

¹³⁵ Tamtéž, 6^{ra}, s. 34: „Ergo nemo felix, nisi qui mens est.“

¹³⁶ Tamtéž, 6^{ra}, s. 34: „Es autem utique felicitas status mentis ipsi menti gratissimus, nihil vero gratum menti praeter harmoniam.“ [V každém případě je přeci štěstí stavem mysli, který je myslí samé nejpříjemnější, nic není myslí příjemnější nežli harmonie.]

¹³⁷ Tamtéž, 6^{ra}, s. 34: „Consistet ergo felicitas in statu mentis quam maxime harmonico; Natura mentis est cogitare; harmonia ergo mentis consistet in cogitanda harmonia; et maxima harmonia mentis, seu felicitas in concentratione harmoniae universalis, id est DEI, in mentem.“

¹³⁸ Tamtéž, 6^{ve}, s. 38: „Si Deus omnium felicitate delectatur, cur non omnes fecit felices; si amat omnes, quomodo tam multos damnat?“ [Jestliže se Bůh těší ze štěstí všech, proč je neučiní všechny šťastnými? Proč, když všechny miluje, tak některé zavrhuje?]

důvodu. Jestliže vše, co jest, má nějaký důvod, na čemž se v dialogu theolog a filosof shodnou,¹³⁹ pak Bůh, jenž je posledním důvodem věcí, může za zavržení některých lidí. Není tedy spravedlivý?! Nebo je Bůh dokonce příčinou hříchu!?¹⁴⁰

Obhajoba ze strany filosofa je následující: Bůh je příčinou hříchu, ale pouze fyzickou příčinou hříchu,¹⁴¹ protože veškerá existence z něj nakonec vychází, ovšem hřích (zlo) nevychází z jeho vůle, nýbrž z jeho rozumu.¹⁴² Jako příklad existence něčeho, co vychází z Božího rozumu, ale ne vůle, je předložena číslice devět a čtverec. Číslo devět existuje, protože je obsaženo v Božím rozumu, nikoli však vůli.¹⁴³ Stejný status má hřích nebo zlo.

Prozatím bylo filosofem obhájeno pouze to, že hřích nevychází z Boží vůle, ale z rozumu. Přesto je však Bůh jeho příčinou. Je tedy spravedlivý?

¹³⁹ Tamtéž, 7^r, s. 38: „TH: Nonne ante omnia concedis, Nihil esse sine ratione? PH: Hoc ego adeo concedo.“

¹⁴⁰ Tamtéž, 8rd, s. 46: „Utrumque a Deo, ergo omnia peccati requisita a Deo, ergo peccati ut aliarum rerum omnium, ergo et damnationis ultima ratio Deus est.“ [Oba pochází od Boha, vychází tedy všechny hříchy z Boha, je tedy posledním důvodem hříchu jako všech jiných věcí, tedy je Bůh i posledním důvodem zavržení.]

¹⁴¹ Tamtéž, 8^v, s. 48: „Esse scilicet Deum, etsi rationem, non tamen auctorem peccatorum, et si scholastice loqui liceret, causam Physicam ultimam peccatorum, ut creaturarum omnium, esse in Deo, moralem in peccante.“ [Jestliže totiž Bůh je také základem hříchu, tak není ještě jeho hybatelem, a kdyby bylo dovoleno se vyjádřit scholasticky, pak bych řekl: poslední fyzická příčina hříchu jako ve všem stvoření je v Bohu, ale morální je v hříšníkovi.]

¹⁴² Tamtéž, 8^v, s. 48: „Sentio igitur peccata non voluntati, sed intellectui divino, vel quod idem est, ideis illis aeternis, seu naturae rerum.“ [Myslím tedy, že hříchy nelze připsat vůli, ale rozumu Božímu, nebo, což je totéž, jeho věčným idejím neboli přirozenosti věcí.]

¹⁴³ Tamtéž, 8^v, s. 50: „Id est Deus haec non volendo fecit, sed intelligendo, intellexit existendo. Nam si nullus esset Deus, omnia essent simpliciter impossibilia, novenariusque et quadratum fortunam communem sequerentur.“ [To znamená: Bůh je stvořil nikoli skrze vůli, ale skrze své myšlení, skrze svou existenci je myslel. Kdyby nebyl Bůh, bylo by vše nemožné a číslo devět a čtverec by sdílely stejný úděl.]

Postava filosofa se pokouší dokázat, že Bůh je fyzickou příčinou zla, ale nepůsobí hřích z žádné nutnosti. Základní předpoklad argumentace je: z Boha nevyplývá nutně pouze jeho vlastní existence, ale plyne z něj nutně veškerá existence; to však ještě nemusí znamenat, že by nebyl žádný prostor pro nahodilost, že Bůh musí působit s nutností hřích někoho jiného.¹⁴⁴

Pro zdůvodnění jsou nejdříve předloženy definice:¹⁴⁵ nutnost je to, čeho opak by implikoval spor (*cuius oppositum implicat contradictionem*); kontingentní je to, co může zahrnovat spor – není nutné (*oppositum possibile est*); možné je to, co je možné myslet a co není nutné (*non est necessarium, quod intellegi potest*); nemožné je to, co nemá možnosti a co není možné (*possibilia non sunt, possibile non est*); chtít znamená těšit se z existence něčeho jiného (*existentia alicuius electari*); nechtít znamená trpět existencí něčeho (*existentia alicuius dolere*), připustit neznámá ani chtít ani nechtít, a přece vědět (*existentia alicuius dolere, aut non existentia delectari*); být původcem znamená být skrze vlastní vůli důvodem něčeho jiného (*voluntate sua esse rationem alienae*).

¹⁴⁴ Tamtéž, 9^v, s. 56: „TH: Sed vide jam, ut ad alteram objectionem redeam, an non sequatur peccata esse necessaria. Cum enim existentia Dei sit necessaria, et peccata existentiam Dei, seu Ideas rerum consequantur, necessaria et peccata erunt. Quicquid enim ex necessario sequitur, necessarium est. PH: Eodem argumento collegeris, omnia esse necessaria etiam quod ego loquor, et tu audis, nam haec quoque in rerum serie comprehenduntur, ac proinde contingentiam tolli e natura rerum.“ [TH. Přeci teď rozvažuj, jak se vracím k jiné námitce, zdali z toho nevyplývá, že hříchy jsou nutné. Neboť pokud je existence Boží nutná a hříchy vyplývají z existence Boží, tzn. z idejí věcí, jsou také hříchy nutné. Neboť vše, co z nutného vyplývá, je nutné. PH. Z téhož argumentu můžeš vyvodit, že je-li vše nutné, <je nutné> i samo to, že já mluvím a ty posloucháš, neboť také to je pojato do celku věcí, a že skrze to je nahodilost věcí z přirozenosti odstraněna.]

¹⁴⁵ Tamtéž, 11rd, s. 64.

Podle těchto definic je možné, aby z nutnosti vyplývalo něco nahodilého.¹⁴⁶ Věci o sobě nutné, jako jsou například geometrické pravdy, mají svou ideu samy v sobě (*in ipsarummet ideis*) a jsou skrze samy sebe nutné (*per se necessarium*).¹⁴⁷ Bůh je jedinou existující věcí, která nese základ své existence v sobě, je nutný. Ale vše, co vyplývá z řady věcí (*series rerum*) či harmonie, je o sobě nahodilé a hypoteticky nutné.¹⁴⁸

Otázkou však je, jak je tomu s věcmi, které se stanou. Nejsou pak nutné? Není vše, co bude, stejně nutné, jako vše, co bylo? Není nakonec to, co je, zcela nutné?¹⁴⁹ Odpověď je na tuto otázku záporná. Vše, co jest, je v případě, že to je, nutné, protože vše, co bude, nelze myslet, jako kdyby to nemělo být.¹⁵⁰ Pro existenci platí princip důvodu. Nějaká budoucnost musí nutně nastat. Nelze pochopit to, co nemůže být. Lze však uvažovat o

¹⁴⁶ Tamtéž, 10^v, s. 64: „Respondeo falsum esse quod quicquid ex per se necessario sequitur, per se necessarium sit. Ex veris quidem constat sequi non nisi verum: cum tamen ex meris univesalibus possit sequi particulare, ut in Darapti, Felapton, quodni ex per se necessario sequatur contingens seu ex alterius hypothesi necessarium?“ [Odpovídám, že je chybné <se domnívat>, že cokoli, co vyplývá z něčeho samo o sobě nutného, je samo o sobě nutné. Je sice zřejmé, že z pravdivého nevyplývá nic než pravdivé; pokud ale přesto z čistě obecného může vyplývat částečné, jako v případě sylogismů Darapti a Felapton, proč by nemělo z něčeho o sobě nutného vyplývat nahodilé nebo z hypotézy něčeho jiného vyplývat nutné?]

¹⁴⁷ Tamtéž, 11rd, s. 66.

¹⁴⁸ Tamtéž, 11rd, s. 66: „... ex rebus existentibus, Deus solus, caetera, quae ex hac rerum serie supposita, id est harmonia rerum, sive Existencia DEI, sequuntur, per se contingentia, et hypothetice tantum necessaria sunt, tametsi nihil sit fortuitum, cum omnia fato, id est certa quadam providentiae ratione decurrant.“ [Z existujících věcí je to Bůh sám; vše ostatní, co vychází z řady věcí, tedy z harmonie věcí neboli existence Boží, je o sobě nahodilé a pouze hypoteticky nutné, ačkoli nic se neděje přibližně, neboť vše se děje díky osudu, tzn. běží podle určitého důvodu prozřetelnosti.]

¹⁴⁹ Tamtéž, 11rd, s. 66.

¹⁵⁰ Tamtéž, 11rd, s. 66: „Sensus enim est, quicquid est, id necessarium est, si sit esse, seu (substituta pro necessario, eius definitione) quicquid futurum est, id intellegi non potest, si futurum sit, non futurum esse.“ [Smyslem <toho> totiž je: cokoli jest, je nutné, jestliže to je; nebo (jestliže se nutné nahradí svou definicí) cokoli, co bude, nelze myslet, kdyby to už bylo, že by to nebylo.]

tom, co by mohlo být, a stejně tak lze však uvažovat do minulosti o tom, co by bývalo mohlo být (Jidáš neuskutečňující sebevraždu). O tom uvažují například literáti. I když takové úvahy mohou rýsovat možné věci (například nějakou literární postavu), neznámá to, že takové postavy někde reálně musí být ani že musí nastat jednou taková budoucnost, kdy se opravdu nějaká námi smyšlená literární postava objeví.¹⁵¹

Bůh je nutným jsoucnem a existuje. Z něj vyplývá harmonie věcí, tedy i hřích, ale to vše je nahodilé, třebaže Bůh je nutným jsoucnem. Proto například úvaha o spáse Jidáše není nemožná a neobsahuje v sobě spor. Skutečnost, že Jidáš zradí Krista a ztratí možnost spásy, je sice hypoteticky nutná, protože to lze předvídat skrze určité akcidenty, ale není nemožné (*non esse impossibile*), že by Jidáš také mohl být spasen.¹⁵² Zavržení Jidáše není absolutně nutné. Bůh nepůsobí hřích z nutnosti.

Poslední část obhajoby je zaměřena na to, že Bůh je sice fyzickou příčinou zla, ale není morální příčinou zla. Bůh volí nejlepší svět mezi všemi možnými. Dostatečný důvod, princip harmonie vychází z pravd věčných a nezávisí na Boží vůli. To, co závisí na této vůli, je volba. Bůh chce to nejlepší. Nechce zlo nebo hřích. On zlo pouze dopouští, protože disonance je součástí universální harmonie.¹⁵³ Spravedlností Boží je spása a dobrota pro všechny.

¹⁵¹ Tamtéž, 11rd, s. 68.

¹⁵² Tamtéž, 11^v, s. 68.

¹⁵³ Tamtéž, 11^v, s. 72: „Deus ipsa per se peccata si existere non intelligantur, nolle; si ita ferente harmonia rerum, existant, permittere, id est ne velle, nec nolle dicendus est.“ [Jestliže není myšleno, že hřích existuje skrze sebe sama, tak se musí říci: Bůh jej nechce, existuje, protože to s sebou přináší harmonie věcí. Musí se říci: On jej připouští, aniž jej chce nebo nechce.]

II. Spása by nebyla možná bez lidské svobody. Nic není bez důvodu. Veškeré volní jednání má svůj důvod.¹⁵⁴ Tento princip s sebou nese, že ne každé jednání je zcela svobodné. Svoboda je definována spontaneitou a volbou (*spontanetum cum electione*).¹⁵⁵ Tato definice vylučuje úplnou indiferenci, protože každé jednání má svůj důvod, byť i zcela nepatrný (*rationes subtiles*).¹⁵⁶ Každý hřích je v zásadě chybou nebo omylem.¹⁵⁷

III. Jak je to možné, že někteří milují Boha (harmonii) a někteří ho naopak nenávidějí? To proto, že jedni rozumí universální harmonii. Tací lidé přitakávají a cení si minulosti a budoucnost se snaží vlastním přispěním vylepšit.¹⁵⁸ Ti druzí naopak nenávidí harmonii a jsou ve vzdoru. O zavržení je pak pojednáno tak, že zavržen je pouze ten, kdo chce být zavržen (*neminem nisi qui velit non dicam damnari*).¹⁵⁹

I když je zavržení ponecháno na každém jedinci a jeho svobodné vůli, přesto teolog namítá: Proč je v tomto světě, jenž je utvořen harmonickou řadou věcí, zavržení? Proč je duše v „masitém těle“ (*carnis massa*), v němž může být nešťastná?¹⁶⁰ Odpověď na první otázku spočívá v tom, že tento svět je nejlepší, a to ve smyslu, že vše, co existuje, je nejlepší nebo harmo-

¹⁵⁴ Tamtéž, 13^e, s. 78: „... nihil esse sine ratione sufficiente, erit ego ratio quaedam sufficiens, etiam ipsus actus volendi.“ [... nic není bez dostatečného důvodu, bude-li já (ego) jakýmsi dostatečným důvodem, tedy dostatečný důvod má také samo volní jednání.]

¹⁵⁵ Tamtéž, 12^v, s. 82.

¹⁵⁶ Tamtéž, 13^v, s. 84.

¹⁵⁷ Tamtéž, 14^r, s. 88.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 110: „Deum ergo amantis est boni consulere praeterita, optima reddere connari futura.“ [Těm, kteří milují Boha, náleží minulé nahlížet jako dobré a snažit se z budoucího učinit to nejlepší.]

¹⁵⁹ Tamtéž, 19^{rc}, s. 112.

¹⁶⁰ Tamtéž, 20^v, s. 120.

nické.¹⁶¹ Zavržení vyplývá ze samotné existence nejlepšího možného světa. Nelze tedy apriorně říci, proč je tomu tak, neboť nikdo není schopen nahlédnout Boží mysl.¹⁶² A posteriori však je zřejmé, že vše, co existuje, je dokonalé,¹⁶³ a proto je i zavržení součástí toho nejlepšího, a proto je lidská duše v těle, protože je to nejlepší.

2.1.2. Systematické pojetí *Confessio philosophi*

Hlavní témata tázání (spravedlnost Boží a svoboda) jsou v dialogu především v jeho závěru zúženy na otázku, proč existují rozdíly, proč je individuace.¹⁶⁴ Konečnou otázkou dialogu je, proč je ve světě nesoulad (jakožto opak harmonie), zavržení a hřích. Odpovědí je, že to patří k celkové harmonii, která je dána rozdílností jednotlivých věcí tvořících harmonii, neboť existují, a proto jsou dokonalé. Rozdíly jsou dány právě díky individualitě. Věc je tím, čím je, právě proto, že je to ona věc. Každá jednotlivost má své jedinečné místo (a nemůže být něčím nahrazena). Každá věc má své místo v *řadě věcí*.¹⁶⁵ Některé věci by mohly být jinak, ale to už by byla zcela jiná *řada věcí* a ne právě ta, která zde je.

¹⁶¹ Tamtéž, 20^v, s. 122: „Quicquid enim existit, optimum vel HARMONIKÓTATON esse, invicta demonstratione conficitur, quia rerum prima, et unica causa efficiens mens; mentis, ut agat, causa, seu finis rerum, harmonia; mentis perfectissimae, summa.“ [Neboť vše, co existuje, je nejlepší nebo harmonické, to vychází z jednoho nevyvratitelného důkazu, neboť prvotní a jedinou příčinou věcí je mysl. Příčina pohybu mysli nebo cíl věci je harmonie, v nejdokonalejší mysli je nejvyšší harmonie.]

¹⁶² Tamtéž, 20^v, s. 122.

¹⁶³ Tamtéž, 20^v, s. 122: „Quicquid sit, si rerum summam spectes, optimum est.“ [Vše, co je, je, jestliže člověk pozoruje řadu věcí, dokonalé.]

¹⁶⁴ Tamtéž, 20^v, s. 124.

¹⁶⁵ Pro tento dialog je pojem *series rerum* jedním z klíčových. Ve francouzštině jej najdeme jako *suite de choses* (G II, 47 a VI, 602). Pojem označuje řadu věcí anebo následnost celého dění. *Series* také znamená řetězec, jenž je jedním článkem v celku“. Pojmem *series*

Dalším významným pojátkem zodpovídajícím položené otázky je princip dostatečného důvodu,¹⁶⁶ jenž zdůvodňuje universální harmonii a řadu věcí (*series rerum*). Klíčovým argumentem je, že beztvárná jednota bez odlišnosti je mnohem méně dokonalá (horší) než harmonie, která potřebuje ke svému vzniku disonanci.¹⁶⁷ Zákon harmonie tohoto světa je založen díky Božímu rozumu, jenž pevně usměrňuje Boží vůli, a proto Bůh volí světovou harmonii, kde vedle velké míry dobra je také zlo.¹⁶⁸ Míra zla je oproti dobrému celku naprosto zanedbatelná.

rerum není myšlena pouze časová následnost věcí, ale celková řada, v níž je jednotlivá věc zařazena v závislosti jedné na druhé. V dopise Volderovi Leibniz poznamenává: „Ego non dico seriem rerum esse successionem, sed succsionem esse seriem.“ Termín se objevuje teprve v barokní scholastice u F. Suáreze a G. Vazqueze. Pojem pochází od G. Dalgarna, *Ars signorum vulgo character universalis et lingua philosophica*, Londini 1661, s. 18, 19 a 28. Tento spis Leibniz pečlivě studoval, protože je v Leibnizově pozůstalosti a je značně opoznámkován.

¹⁶⁶ *Confessio philosophi*, 1967, s. 38–40: „... quidquid existit, habet rationem sufficientem.“ [... vše, co existuje, má dostatečný důvod.]

¹⁶⁷ Tamtéž, 9r, s. 50: „Si ratio vel proportionalitas, ergo et Harmonia et discordantia. Consistunt enim in ratione identitatis ad diversitatem, est enim harmonia unitas in multis, maxima in plurimis; et in speciem turbatis et mirabili quadam ratione ex insperato ad summam concinnitatem reductis.“ [Jestliže s důvodem nebo proporcionalitou to tak je, pak stejně s harmonií a disharmonií. Neboť spočívají ve vztahu podobnosti a odlišnosti; harmonie je totiž jednota v mnohosti; je největší, jestliže většinu neuspořádaných jevů sjednotí a skrze zázračný vztah všech souvislostí proti očekávání vnese nejvyšší soulad.]

¹⁶⁸ Tamtéž, 9v, s. 56: „Harmonia enim universalis cujus solius Existentia Deus delectatur, non partium, sed totius affectio est; caeteris omnibus praeterquam peccatis Deus delectatur etiam per partes. Nec tamen ideo magis delectaretur serie universali, si peccata abessent; quia ipsa harmonia illa totius es dissonantiis illis interpositis et mira ratione compensatis, reddita est delectabilis.“ [Neboť univerzální harmonie, z jejíž jediné existence se Bůh těší, není zálibou v částečném, nýbrž v celku; ze všeho ostatního kromě hříchu se Bůh těší také po částech. Přece by se však tím spíše netěšil z řady obecného, kdyby nebylo hříchů; protože sama ona harmonie celku se vrací jakožto zalíbeníhodná, poté, co ony nesoulady necháme uplynout a jsou nahrazeny podivuhodným důvodem.]

Již v tomto spise Leibniz argumentuje tím, že tento náš svět je ve své úplnosti nejlepší díky jeho naprosté harmonii.¹⁶⁹ Zlo je Bohem přípustěno,¹⁷⁰ aby bylo vykoupeno ještě větší mírou dobra.¹⁷¹ Bůh tím, že trpí zlo, není původcem zla. Zlo spočívá v tom, že je nedostatkem (*privatio*) dobra, člověk je omezen ve své nedokonalosti. Omezenost (zlo) je součástí řady věcí (*series rerum*), z čehož vyplývá, že zlo je součástí věčných idejí, přirozenosti věcí, universální harmonie, Božího rozumu, ale zlo není součástí Boží vůle¹⁷² a rozhodování o zlu či hříchu někoho druhého, proto jej Bohu nelze připsat.

¹⁶⁹ Tamtéž, Ms. B: 4r, s. 120: „Quicquid enim existit, optimum vel HARMONIKÓTATON esse, invicta demonstratione conficitur, quia rerum prima, et unica causa efficiens mens; mentis, ut agat, causa, seu finis rerum, harmonia, mentis perfectissimae, summa.“ [Neboť vše, co existuje, je nejlepší nebo harmonické, to vychází z jednoho nevyvratitelného důkazu, neboť prvotní a jedinou příčinou věcí je mysl. Příčina pohybu mysli nebo cíl věci je harmonie, v nejdokonalejší mysli je nejvyšší harmonie.]

¹⁷⁰ Tamtéž, 12v, s. 76: „Deus permittit peccata quia scit ea quae permittit, contra bonum publicum non esse, sed aliter hanc dissonantiam compensari.“ [Bůh připouští hřích, protože ví, že to, co připustí, není proti obecnému dobru, ale že tato disharmonie bude jiným způsobem vyrovnána.]

¹⁷¹ Tamtéž, 9v, s. 56: „Peccata autem non sunt ex iis qua Deus vult aut facit, quia scilicet ipsa sigillatim seu per se considerata bona non reperit; sed sunt ex iis, quae Deus in tota rerum harmonia optima a se electa intercurrere deprehendit, et quia in tota harmoniae serie eorum existentia majoribus bonis compensatur, ideo ea tolerat seu admittit etsi, modo absolute id fieri seu alia melior sine ipsis rerum series eligi posset, esset eliminaturus.“ [Hříchy ale nenáleží k věcem, které Bůh buď chce, nebo dělá, protože je neshledává dobrými, jestliže je pro sebe zkoumá; náležejí více k věcem, u nichž Bůh poznává, že jsou jako následky v celkově nejlepší od něj zvolené harmonii věcí, a protože v celkové řadě harmonie je jejich existence vyvážena větší mírou dobra; proto trpí hřích neboli jej připouští, ačkoli by jej vyloučil, kdyby bylo absolutně možné to učinit, to by znamenalo zvolit nějakou lepší řadu bez něj.]

¹⁷² Tamtéž, 8v, s. 48: „Sentio igitur peccata non voluntati, sed intellectui divino, vel quod idem est, ideis illis aeternis, seu naturae rerum, ne quis somniet bina principia rerum, geminosque sibi inimicos Deos, altrum boni, altrum mali principium esse.“ [Já si tedy myslím, že hříchy nikoli vůli Boží, nýbrž rozumu Božímu lze připsat, nebo, co je stejné, každé známé věčné ideji neboli přirozenosti věcí, aby člověk nepropadl bludu, že jsou dva principy věcí nebo nepřátelští bohové, jeden princip pro dobro a jiný pro zlo.]

Leibniz předkládá otázku lidské odpovědnosti a sebe-určení. Skrze lidskou svobodu má člověk možnost hřešit, nabýt viny, a tím dojít zavržení, ale stejně tak i být spasen.¹⁷³ Vymezuje se rovněž vůči predestinaci a fatalismu, protože ne vše se děje z absolutní nutnosti. V této souvislosti Leibniz definuje rozdíly mezi nutností a jistotou a provádí analýzu nutnosti,¹⁷⁴ nahodilosti, možnosti a nemožnosti.¹⁷⁵

Ukazuje, že i z nutných jsoucenc (Bůh) mohou vyplývat nahodilé věci. Ba dokonce, že světová harmonie je vlastně nahodilostí a je možné myslet jiný sled událostí. Budoucnost není rozhodnuta, ale záleží na člověku, jak se k ní postaví a jak ji vylepší.¹⁷⁶ Morálně se tedy člověk ve své přítomnosti může rozhodnout jakkoliv. Z perspektivy člověka a jeho volního jednání je pouze na něm, jak se rozhodne. Není předepsáno a není nutné to, jak se

¹⁷³ Tamtéž, 15^v, s. 98: „Addo enim nunquam eos per omnem aeternitatem (prorsus) damnatos esse, semper damandos, semper eos posse liberari, nunquam velle, conscientia ergo perpetuo, reclamante ne queri quidem constanter unquam posse sine contradictione.“ [Chci připomenout, že nikdo není od vši věčnosti zcela a úplně zavržen; vždy jsou hodni zavržení, vždy jsou hodni spásy, nikdy to ale nechťejí, a proto je tím jejich svědomí neustále neomalené, nemohou si nikdy postěžovat bez rozporu.]

¹⁷⁴ Tamtéž, 10^v, s. 62: „Necessarium ergo illud vocabo, cuius oppositum implicat contradictionem, seu intelligi clare non potest; Ita necessarium est ter tria esse novem, sed non est necessarium me loqui, aut peccare.“ [Já nazývám nutným to, čehož opak by zahrnoval spor neboli co nemůže být jasně myšleno. Je tak nutné, že třikrát tři je devět, ale není nutné, že mluvím nebo hřeším.]

¹⁷⁵ Tamtéž, 10^v, s. 64: „Contingentia sunt, que necessaria non sunt. Possibilia sunt, quae non est necessarium non esse. Impossibilia sunt, quae possibilia non sunt, vel brevius: Possibilia est, quod intelligi potest, id est ne vox potest in possibilis definitione ponatur, quod clare intelligitur, attendi. Impossibile, quod possibile non est. Necessarium cuius oppositum impossibile est. Contingens cuius oppositum possibile est.“

¹⁷⁶ Tamtéž, 17^v, s. 108: „... at circa futura, cum nihil praejudicatum sit quantum nobis constat...“ [... co se týče věcí budoucích, je to tak, že nic není dopředu rozhodnuto.]

rozhodne. Leibniz se vymezuje i proti kvietismu, neboť člověk se má aktivně podílet na vylepšování své budoucnosti.¹⁷⁷

O vůli v tomto spise Leibniz tvrdí, že vůle nemůže být sama ze sebe založena. Vůle něco chce, protože něco, co chce, považuje za dobré.¹⁷⁸ Vůle má vždy nějaký důvod. U Boha je tímto důvodem vždy rozum.¹⁷⁹ U člověka je volní jednání vedeno názorem, domněnkami nebo žádostmi. Lidská vůle není nikdy bez důvodu. Princip důvodu umožňuje zdůvodnit volní jednání lidské i Boží v rámci Leibnizova racionálního systému. Protože volní jednání má vždy důvod, tak se Leibniz staví jednak proti Descartovu voluntarismu,¹⁸⁰ ale také vůči protestantskému učení, v němž vůle Boží nemá žádný důvod a člověku je zapovězeno skrytou Boží vůli zkoumat.¹⁸¹

¹⁷⁷ Tamtéž, 17^v, s. 110: „Deum ergo amantis est boni consulere praeterita, optima reddere connari futura.“ [Těm, kteří milují Boha, náleží minulé nahlížet jako dobré a snažit se z budoucího učinit to nejlepší.]

¹⁷⁸ Tamtéž, 13^v, s. 82: „Sufficit ad tuendum liberi arbitrii privilegium ita nos in bivio vitae collocaos esse, ut non nisi quae volumus facere, non nisi quae bona credimus velle.“ [Aby se podržela výsada svobodné volby, postačí, že se postavíme na křižovatku našeho života takovým způsobem, že můžeme dělat to, co chceme, a že můžeme chtít, co považujeme za dobré.]

¹⁷⁹ Tamtéž, 14^r, s. 86 nn.: „Certe Dei libertas summa est, etsi errare in delectu optimorum non possit, et Angelorum felicitum aucta, cum labiles esse desiere. Libertas ergo a rationis usu est, quae pura infectave est, quae prout puranfectave est, aut incedimus regia officiorum via, aut per avia titubamus.“ [Nepochybně je svoboda Boží ta nejvyšší, sám jestliže on se nemůže mýlit ve výběru toho nejlepšího, a svoboda blaženého anděla umocněna, jestliže nemůže již padnout. Svoboda závisí na použití rozumu, také podle toho, jak je čistý nebo znečištěný, buď kráčíme přímo na panovnické stezce, nebo blouíme po neschůdných.]

¹⁸⁰ Descartes, René, *Meditace o první filosofii*, IV, 56–57: „Nec vero etiam queri possum, quod non satis amplam & perfectam voluntatem, sive arbitrii libertatem, a Deo acceperim; nam sane nullis illam limitibus circumscribi experior. (...) Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa praecipue sit, ratione cujus imaginem quandam & similitudinem Dei me referre intelligo.“ [A nemohu si také stěžovat, že jsem od Boha neobdržel dost rozsáhlou a dokonalou vůli čili svobodu rozhodování, neboť zakouším, že není vůbec vyměřena žádnými omezeními. (...) Jen vůli či svobodu rozhodování v sobě zakouším tak velkou, že nepostihuji ideu žádné větší, takže hlavně díky ní chápu, že se nějak vztahují

Princip důvodu (*principium rationis*) napomáhá v tomto dialogu nejen obhájit věc spravedlnosti Boží a harmonie světa, ale i morální chování člověka,¹⁸² protože Bůh ve světě učinil to nejlepší nikoli skrze „svévolné“ akty milosti, ale na základě věčných rozumových důvodů. Člověk může plně důvěřovat Božímu kosmickému řádu. Důvěra v úplnou harmonii má vliv na Leibnizovu etiku. Člověk na úrovni svého vědomí a svědomí se má ve svém volném jednání řídit principem důvodu.

2.1.3. Pojem svobodné volby v *Confessio philosophi*

Ve spise je pro vymezení svobodné vůle určující spontaneita, racionalita volby a dostatečný důvod. Spontaneita je pro svobodu stěžejní právě proto, že umožňuje základní zmocnění ke svobodnému jednání. Jednotlivec může díky spontaneitě jednat sám ze sebe a je sobě vlastní příčinou. Bez ní by člověk nejednal sám ze sebe, ale bylo by jednáno místo něj.

O spontaneitě jako hlavní podmínce svobody říká náš filosof následující:

„Aristotelés definoval spontaneitu jako takové jednání, jehož počátek se nachází v jednajícím. Svobodné jednání je pak spontaneita s volbou. Proto je někdo tím více spontánní, čím více vyplývá jeho jednání z vlastní přiro-

k Božímu obrazu a podobě. – Cit. podle Descartes, René, *Meditace o první filosofii. Námítky a autorovy odpovědi*, přel. Petr Glombíček, Tomáš Marvan a Pavel Zavadil, OIKOYMENH, Praha 2003, s. 53–54.]

¹⁸¹ Luther, *De servo arbitrio* (1525), WA, 18, 712: „At cur non simul mutat voluntates malas, quas mouvet? Hoc pertinent a secreta maiestatis, ubi inconprehensibilia sunt iudica eius. Nec nostrum hoc est quaerere, sed adorare mysteria haec.“ [Proč přece nezmění špatnou vůli, kterou uvádí v pohyb? To patří k tajemstvím Božího majestátu, kde jsou jeho rozhodnutí nepochopitelná. A není na nás to chtít vědět, ale tato tajemství uctívat.]

¹⁸² *Confessio philosophi*, 1967, 7^r, s. 40: „... ita nihil esse sine ratione fundamentum est physicae et moralis, scientiarum de qualitate...“ [... tak je věta nic není bez důvodu fundament fyziky a morálky, kvalitativní vědy]...

zenosti a čím méně je změněno zvnějšku; a je tím svobodnější, čím více je schopen volby, to znamená, čím více rozlišuje čistou a tichou myslí. Spontaneita pochází z moci, svoboda z vědění.“¹⁸³

Z textu vyplývá, že Leibniz definuje svobodu v souvislosti s Aristotelovým výměrem spontaneity.¹⁸⁴ Spontánní jednání má původ v jednajícím (*principium agendi in agente*) a v žádné vnější příčině. Leibniz v souladu s Aristotelem nevyměřuje lidskou vůli jako vždy a plně svobodnou; čím více je člověk schopen jednat podle své vlastní přirozenosti, čím více je jednajícím původem vlastního jednání a volby,¹⁸⁵ tím je také svobodnější.

¹⁸³ Tamtéž, s. 82: „Aristoteles Spontaneum definivit cum principium agendi in agente est et Liberum, spontaneum cum electione, unde unumquodque eo magis suae spontis est, quo magis ejus actus est ejus natura fluunt, et quo minus ab externis immutatur; et eo magis liberum, quo magis capax electionis, id est quo plura intelligit pura et quieta mente. Spontaneum a potentia, libertas a scientitia.“

¹⁸⁴ Aristotelés, *Etika Nikomachova*, III, 3, 1111a 22–25: „Ὅντος δ' ἀκούσιου τοῦ βίᾳ καὶ δι' ἄγνοιαν, τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότει τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ προᾶξις.“ [Ježto nedobrovolností jest to, co se děje násilným donucením a z nevědomosti, bude asi dobrovolností to, čeho počátek jest v jednajícím osobě, a to tak, že zná také jednotlivé okolnosti jednání. – Cit. podle Aristotelés, *Etika Nikomachova*, přel. Antonín Kříž, Rezek, Praha 2009, s. 65 (dále jen *Etika Nikomachova*).] Pojem ἐκούσιον (volně svobodný) je dále tradován jako „spontánní“ díky latinskému překladu právě tohoto místa *Etiky Nikomachovy* Dionysiem Lambinou 546b: „... sponte factum esse videri possit id cuius principum est in eo qui agit.“ Myšlenka, že substance je svobodná bez jakéhokoli vnějšího vlivu, se později stane nosnou myšlenkou předzjednané harmonie (*Theodicea*, § 59).

¹⁸⁵ Pojem volby pochází rovněž od Aristotela. Ke spontaneitě náleží svobodná volba. Leibniz zde má pravděpodobně na mysli pojem προαίρεσις. Viz Aristotelés, *Etika Nikomachova*, III, 4, 1111b 8–10: „Záměrná volba tedy, zdá se, jest něco dobrovolného, ale není to tentýž pojem, nýbrž dobrovolnost jest rozsahem širší; neboť toho, co jest dobrovolné, jsou účastny i děti a ostatní živé bytosti, záměrné volby však nikoli, a náhlá okamžitá jednání nazýváme sice dobrovolnými, ale neříkáme, že se dějí podle záměrné volby.“ – Cit. podle *Etika Nikomachova*, s. 65. Pro Aristotela, na což se Leibniz snaží navázat, se pojem spontaneity a volby nepřekrývá, protože spontaneity jsou schopny děti i zvířata, ale chybí jim rozvažování. Leibniz proto ve svém textu zdůrazňuje oba dva důležité momenty svobodného volního jednání: spontaneitu a rozvažování.

Svobodná volba není definována pouze výměrem spontaneity, ale neméně důležitým je i výkon „klidné a čisté mysli“ (*pura et quieta mens*) – volba. Ta je doprovázena intelektuálním výkonem – racionalitou. Jestliže si jedinec vybírá a ví, že si volí a proč volí, tak je tím více svobodnější (*intelligit pura et quieta mente*). Pro svobodné jednání je nezbytný i určitý intelektuální výkon – volba mezi entitami. Volní jednání probíhá vždy mezi něčím. Svobodná volba by byla zcela absurdní, kdyby pro ni nebyl vždy nějaký důvod:

„Není tedy nic pochybnějšího než pojem svobodné vůle přičítající vůli nějaké neznámé a absurdní zmocnění jednat bezdůvodně nebo nejednat. Nikdo, kdo je při smyslech, by si nic takového nepřál.“¹⁸⁶

K volbě vždy vede to, že něco považujeme za dobré. Co chceme, to děláme, a co považujeme za dobré, to chceme. Argumentem zde vlastně je, že kdybychom byli hnáni jen iracionalitou, pak se rozhodujeme bez jakéhokoli ohledu na to, co se nám jeví jako dobré. A to je pro Leibnize absurdní. Vždy je nějaké dobro, důvod či pohnutka, která nás vede, byť je sebenepatrnější, k určitému rozhodování. Princip důvodu je tedy nezbytný pro volbu, a tím pádem i pro svobodu.

V dialogu se v tomto ohledu řeší případ nepatrného pohnutí rukou, které by se mohlo jevit jako naprosto nepředvídatelné a mohlo by být úplnou neurčitostí.¹⁸⁷ Podle Leibnize je v našem volním jednání vždy nějaký

¹⁸⁶ *Confessio philosophi*, 1967, 13^v, s. 82: „Nihil ergo alienius quam liberi arbitri notitionem in nescio quam inauditam absurdamque potentiam agendi, aut non agendi sine ratione transformare velle, qualem nemo sanus sibi optet.“

¹⁸⁷ Tamtéž, 13^v, s. 84: „At propono me tibi manu ad gesticulandum pararta, nonne absolute possum vertete huc illuc?“ [Ale představ si, že bych ti učinil gesto s mojí rukou, nemohu jí neomezeně hýbat sem a tam?]

důvod i pro nejjemnější pohyb ruky, byť by byl zcela subtilní.¹⁸⁸ Dokonce i v případě, jak předkládá v dialogu filosof, že by nám nějaká vševědoucí bytost řekla, co nás čeká a kterou rukou pohneme, a my bychom učinili opak, pak by se pro naše jednání jistě našel důvod. Že existuje důvod, to ještě neznamená, že člověk nemůže jednat podle své svobodné vůle. Platí to, i kdybychom jednali v nesouladu se souběhem universální harmonie? Člověk by mohl jednat úplně jinak, než jaký je sled universální harmonie, ale pak by nemohl být započítán do jejího průběhu. Tudíž by nemohl být součástí tohoto světa.¹⁸⁹

Ke svobodě patří vždy nějaký důvod k rozhodování, a proto je pro rozpoznání dobra věci ústřední racionalita. Ona se povznáší nad pouhé afekty. Znovu je potvrzeno, že svoboda je pro Leibnize spjata s použitím rozumu.¹⁹⁰ Důvod (*ratio*), který vede vůli k rozhodnutí, neleží v samotné vůli, ale mimo ni v universální harmonii.¹⁹¹

¹⁸⁸ Tamtéž, 13^v, s. 84: „Ne dubita subesse quosdam rationes subtiles, nam forte ita tibi primum in mentem venit, quia primum in sensum: fortasse suetior illuc manus...“ [Nepochybuji, že nějaký nepatrný důvod za tím je, neboť možná ti nejdříve přišel na mysl, protože byl nejdříve ve smyslech; možná je tvá ruka zvyklá na tento směr...]

¹⁸⁹ Tamtéž, 13^v, s. 84: „... que sunt incompatibilia Existentia Entis omnisci seu harmoniae rerum, adeoque nec fuere nec sunt nec erunt.“ [... věci, které jsou s universální harmonií věcí neslučitelné, ty ani nebyly ani nejsou ani nebudou.]

¹⁹⁰ Tamtéž, 14^r, s. 88: „Libertas ergo a rationis usu est, quae prout pura infectave est.“ [Svoboda závisí na užití rozumu, zda je čirý, nebo zakalený.]

¹⁹¹ Tamtéž, 14^v, s. 90: „Manifestum est enim ultima ratio voluntantis extra volentem. Et demonstratum est in seriem rerum, seu harmoniam universalem haec denique omnia refundi.“ [Je zjevné, že poslední důvod chtění spočívá mimo toho, kdo chce. Je dokázáno, že poslední konec toho všeho jde zpět k řadě věcí nebo universální harmonii.]

Shrnutí *Confessio philosophi* k otázce svobodné vůle

Co lze tedy říci o výměru svobodné volby ve vztahu k našim základním otázkám? V *Confessio philosophi* se používá pojem spontaneity a své místo má i pojem harmonie.

Spontaneita je výměr odpovídající pojmu praktického rozumu.¹⁹² Člověk je natolik svobodný, nakolik jedná sám ze sebe, a toho je schopen jen díky rozumovému zdůvodňování. Rozum rovněž napomáhá člověku z části harmonii nahlížet, a to mu napomáhá v jeho svobodné volbě. Celková harmonie je největším požitekem pro ducha.

Na rozum a vůli intelektem obdařených bytostí působí universální harmonie tohoto světa. Vše, co je, má důvod své existence v celkové harmonii. Volní jednání nemá důvod samo v sobě, ale v harmonii – celkovém dobru. Vždy je v lidském jednání nějaký důvod či dobro, které vede lidskou vůli k jednání. Universální harmonie není předurčením, ale klade před člověka odpovědnost za vylepšení budoucnosti.¹⁹³ Je motivem, který svobodnou vůli vede.

Položme si jednu z našich dílčích otázek s ohledem na *Confessio philosophi*: je vůbec možná svoboda, když vše, co je, má svůj důvod? Věci musejí mít svůj důvod, jinak by nebylo možné najít důvody věcí, nebylo

¹⁹² Leibniz nepoužívá pojem autonomie, ale v kontextu spontaneity a rozumu je mu velmi blízko, protože volba musí být spontánní a projít procesem rozumového zdůvodňování, aby si člověk mohl určit svou vlastní volbu (sebedeterminaci). Kant, Immanuel, *Základy metafyziky mravů*, přel. Ladislav Menzel, Svoboda, Praha 1976, s. 92: „Autonomie vůle je povaha vůle, díky níž je vůle sama sobě zákonem (nezávisle na veškeré povaze předmětu chtění).“ A také s. 101: „Vůle je způsob kauzality živoucích bytostí, pokud jsou obdařeny rozumem, a svoboda by pak byla tou vlastností kauzality, jež může působit nezávisle na cizích příčinách, které ji určují, tak jako přírodní nutnost je vlastností kauzality všech nerozumných bytostí být určován k činnosti působením cizích příčin.“

¹⁹³ *Confessio philosophi*, 1967, s. 110: „Deum ergo amantis est boni consulere praeterita, optima reddere connari futura.“ [Těm, kteří milují Boha, patří minulé nahlížet jako dobré a pokoušet se z budoucího učinit to nejlepší.]

by racionálního zdůvodňování a Leibnizův pojem svobody by byl pouhá spontaneita, která by měla kořen jen ve vůli a neměla by žádný počátek ani cíl (konkrétní dobro).

Kdyby nebylo dostatečného důvodu, Leibniz by nemohl jakkoli obhájit Boží dobrotu. Bůh by nesl odpovědnost za zlo ve světě a bylo by dílem jeho vůle. Díky principu důvodu je zlo součástí Božího rozumu a nikoli Boží vůle. Každá disonance přináší ještě větší dobro v celkové harmonii. Dále pak odpovědnost za hřích či zavržení by nesl samotný Bůh a člověk by byl obětí Božích záměrů. V *Confessio* je ukázáno, že důvod zavržení je v člověku samém a v jeho rozhodnutí, že chce být zavržen.

Když se na spis *Confessio philosophi* podíváme z pohledu moderního chápání svobody, musíme si položit otázku, jak si pojem svobody vymezený v *Confessio philosophi* stojí vůči dvěma základním podmínkám svobodného volního jednání:¹⁹⁴

- 1) Člověk má ve své volbě možnost se rozhodnout ještě jinak než pouze jedním způsobem. Existuje alespoň nějaká jiná logická možnost.
- 2) K volbě nevede nutně žádný druh determinace.

ad 1) Ze spisu jsme se dozvěděli, že člověk se může rozhodnout svobodně například pro vlastní zavržení. Budoucnost může měnit a podílet se na ní. V pohledu do minulosti je zřejmé, že člověka vždy vedl nějaký důvod, ten byl ale pro jeho volbu nezbytný.

ad) 2 K volbě vždy vede nějaký důvod, který si jedinec vybere anebo odmítne. Svět a v něm člověk je do jisté míry determinován, protože je součástí určité řady věcí. Rovněž jako individuum v určitém čase a místě

¹⁹⁴ Dvořák, Petr, „Modality v analytické metafyzice“, s. 119.

nějak zapadá do řady věcí. K volbě vede určitá determinace, která vlastně odpovídá tomu, jak se člověk rozhodne.

První podmínka pro svobodu je splněna v plné míře. V druhém případě je pojem svobodné volby v *Confessio philosophi* oslaben. Harmonie (Bůh) člověka určuje a „spoutává“ dobrem jeho volní jednání.

2.2. *Metafyzické pojednání (1686)*

Spis *Metafyzické pojednání* byl napsán na začátku února 1686, když jel Leibniz zprovoznit větrné mlýny určené pro stříbrné doly do Harzu a uvízl ve sněhové bouři. Během týdne uprostřed sněhové kalamity vzniká *Metafyzické pojednání*, které má sloužit jako počátek k otevření korespondence s Antoinem Arnaudem. Arnauld zřejmě zcela kompletní znění *Metafyzického pojednání* nikdy nedostal,¹⁹⁵ přesto se některé základní Leibnizovy teze a východiska *Metafyzického pojednání* o jejich korespondenci opírají.

2.2.1. **Základní struktura a systematický rámec**

Leibnizovým záměrem bylo, aby se *Metafyzické pojednání* stalo součástí jednoho velkého plánu. Mělo sloužit ke spojení rozštěpených protestantských směrů a nakonec ke sjednocení s římskokatolickou církví. Jinými slovy, *Metafyzické pojednání* mělo poskytnout platformu, na níž by mohlo začít vzájemné vyjednávání konfesně zneprátelených stran.¹⁹⁶

Tematickou strukturu pojednání otevírá i uzavírá pojem Bůh. Na začátek je představen výčet Božích dokonalostí a filosofický význam stvoření,¹⁹⁷ což zahrnuje i princip dostatečného důvodu a výběr nejlepšího mož-

¹⁹⁵ Sleigh, R. C., *Leibniz and Arnauld*, Yale University Press, New Haven 1990, s. 2.

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 10.

¹⁹⁷ DM, § 1: „La notion de Dieu la plus reçue et la plus significative que nous ayons, est assez bien exprimée en ces termes que Dieu est un être absolument parfait... (...) Par conséquent la puissance et la science sont des perfections, et, en tant qu'elles appartiennent à Dieu, elles n'ont point de bornes. D'où il s'ensuit que Dieu possédant la sagesse suprême et infinie agit de la manière la plus parfaite, non seulement au sens métaphysique, mais encore moralement parlant, et qu'on peut exprimer ainsi à notre égard que plus on sera éclairé et informé des ouvrages de Dieu, plus on sera disposé à les trouver excellents et entièrement satisfaisant à tout ce qu'on aurait pu souhaiter.“ [Nejběžnější a nejobsažnější pojem, který máme o Bohu, je sice docela dobře vyjádřen výrazy, že Bůh je absolutně dokonalá bytost... (...) Moc a vědění jsou proto dokonalosti a nema-

ného světa. Pojednání je uzavřeno tím, jaký mají duchové (myslící bytosti) vztah k Bohu v Božím státu.

Leibnizovo vymezení pojmu individuální substance (§ 8), což je patrně hlavní metafyzický moment celého spisu, je vedeno otázkou, jak rozlišit Boží působení a svobodné lidské jednání. Proto se na chvíli budeme věnovat definici individuální substance, která je vyměřena skrze úplný pojem.

Individuální substancí rozumí Leibniz tradiční výměr určený již Aristotelem.¹⁹⁸ Proto i v pojednání používá dějinami prověřené příklady individuální substance: Alexandr Veliký a Julius Caesar. Definici individuální substance Leibniz otevírá klasickým vymezením, které však podle něj není dostatečné:

„Je ovšem pravda, že přiřazuje-li se více predikátů stejnému subjektu, zatímco tento subjekt nemůže být přiřazen žádnému jinému subjektu jako predikát, nazývá se individuální substancí; přece však tato definice nestačí a takové vysvětlení je pouze nominální. Musí se tedy uvážit, co se chce říci, říkáme-li o nějakém predikátu, že pravdivě přísluší nějakému subjektu.“¹⁹⁹

Tato definice je velice důležitá pro nominální chápání. Jestliže si vezmeme větu „Sókratés je filosof“, není možné přiřadit subjekt „Sókratés“ subjektu jinému, zatímco predikát „filosof“ ano. V subjektu Sókratés je obsaženo, že je filosof. Právě predikát „filosof“ může být přiřazen k subjektu „Sókratés“. Pochopitelně jestliže chceme naprostou jistotu a

jí, pokud náleží Bohu, žádné meze. Z toho plyne, že Bůh, jenž je nejvyšší a nekonečně moudrý, jedná také nejdokonalejším způsobem, a to nejen v metafyzickém, nýbrž i v morálním smyslu. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 54.]

¹⁹⁸ *Kategorie 2a*, 11–12.

¹⁹⁹ DM, § 8: „Il est bien vrai que, lorsque plusieurs prédicats s'attribuent à un même sujet, et que ce sujet ne s'attribue à aucun autre, on l'appelle substance individuelle; mais cela n'est pas assez et une telle explication n'est que nominale. Il faut donc considérer ce que c'est que d'être attribué véritablement à un certain sujet.“ – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 61.

pravdivost a hledáme důvod naší predikace, pak nám výše podané vymezení nestačí. Proto také Leibniz dále říká:

„Jisté je to, že každá pravdivá predikace má nějaký důvod v přirozenosti věcí, že tedy, není-li nějaká věta identická, tj. není-li predikát obsažen v subjektu *výslovně*, musí v něm být obsažen virtuálně. Filozofové vyjadřují tento vztah slovem „*in-esse*“, když říkají, že predikát „je v subjektu“. Pojem, který označuje subjekt, musí proto vždy zahrnovat pojem predikátu, takže ten, kdo by dokonale chápal pojem subjektu, musel by zároveň usoudit, že mu náleží příslušný predikát.“²⁰⁰

Z úryvku tedy vyplývá, že pravdivé predikace musejí mít na základě principu důvodu původ ve věci samé. Je třeba však vynechat identické věty ($A = A$). Pokud je predikát pravdivý, musí být nějak přítomen (ne nutně reálně) v subjektu. Jde-li o pravdivou predikaci, platí, že pojem subjektu v sobě musí zahrnovat pojem predikátu. Kdyby někdo takový pojem subjektu měl, lehce by dokázal usoudit, co k němu patří a co ne. Mít úplný pojem by znamenalo mít substanci. A proto je pomocí úplného pojmu vymezena individuální substance následovně:

„... povaha individuální substance neboli bytí úplného v sobě je taková, že máme pojem tak úplný, že všechny predikáty subjektu, jemuž je tento pojem přiřazen, z něho mohou být pochopeny a dedukovány.“²⁰¹

Leibniz jinými slovy říká, že jestliže je pojem predikátu pravdivé propozice obsažen v pojmu subjektu této propozice, pak musí být jakýkoli pravdivý pojem, který může být ze substance predikován, obsažen

²⁰⁰ DM, § 8. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 61.

²⁰¹ DM, § 8: „Cela étant, nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle ou d'un être complet est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée.“ – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 61.

v úplném pojmu substance, jinak by nemohl být pravdivý. Tedy úplný pojem individuální substance v sobě obsahuje všechny predikáty ($P_1 \dots P_n$), které mohou být přiřazeny k subjektu té jedné konkrétní substance a ne jiné, a to právě v přesném pořadí a ne jiném.

Navíc pro subjekt platí, že už nemůže být přiřazen žádnému jinému subjektu jako predikát.²⁰² Úplným pojmem je dán pravdivý výčet toho, co může být určitému subjektu připsáno. Predikáty mohou být dedukovány právě z individuální substance. Pro takové predikáty platí, že logicky vyplývají z individuální substance a jsou dostatečně zdůvodnitelné. Lze říci, že jsou pro individuální substanci evidentní a dokazatelné. Platí, že všechny ($P_1 \dots P_n$) vyplývají z S (subjektu). Individuální substance nevyplývá už z ničeho jiného než sama ze sebe; ze svého pojmu. Díky úplnému pojmu je rovněž možno říci, zda nějaký predikát P_{xy} je pro nějakou individuální substanci pravdivý, či ne, neboť je dáno, které predikáty ($P_1 \dots P_n$) k subjektu S patří.

Úplný pojem individuální substance (například Alexandra Velikého) je pochopitelně pouze v Boží mysli, protože vyžaduje nekonečný řetězec vyplývání a zdůvodňování. Přesto však jsme i naším konečným rozumem schopni přiřadit určité pravdivé predikáty k Alexandru Velikému a nikoli k někomu jinému, protože má svůj individuální pojem, z něhož vyplývají určité predikáty. (Zemřel v Babylóně. Je synem Filipa. Měl za učitele Aristotela. Etc.)

Úplný pojem dále zakládá to, že individuální substance může být identifikována, neboť nemohou být dvě substance se zcela stejným úplným pojmem. Kdyby totiž takové dva úplné pojmy byly, pak by nebyl důvod je

²⁰² DM, § 8.

odlišovat, protože by musely být identické, a nemohly by být dvěma substancemi, nýbrž pouze jednou. Každá individuální substance je proto v Leibnizově systému naprosto jedinečná, protože má svůj vlastní úplný pojem. Touto skutečností je potvrzen princip sporu: něco nemůže současně být a nebýt.

V následném oddílu (§ 9) se pojednává o vlastnostech, které plynou z individuální substance, která je úplným pojmem vymezena. Každá substance je proto: naprosto odlišná (*n'est pas vrai que deux substances se ressemblent entièrement*), lze ji počít pouze stvořením (*commencer que par création*), je nedělitelná (*qu'on ne divise pas une substance en deux*), je světem pro sebe, je zrcadlem vesmíru a všechny události jsou v ní (*comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers*).

V části § 10–12 je ukázáno, že substance netvoří rozprostraněnost,²⁰³ ale její esencí je substanciální forma.

§ 13 se zabývá tím, jestli úplný pojem není vlastně případ determinace či fatalismu. V tomto paragrafu je vymezena nahodilost, nutnost a jistota. Úplný pojem je tematizován ve vztahu k možnosti. (Této části se podrobněji budeme věnovat níže.)

V paragrafech 14–16 je rozváděna další důležitá vlastnost vyplývající z úplného pojmu individuálních substancí. Do popředí je postavena otáz-

²⁰³ DM, § 12: „... trouvera que toute la nature du corps ne consiste pas seulement dans l'étendue, c'est-à-dire dans la grandeur, figure et mouvement, mais qu'il faut nécessairement y reconnaître quelque chose qui ait du rapport aux âmes, et qu'on appelle communément forme substantielle...” [... povaha těla nemůže záležet jedině v rozprostraněnosti, tj. ve velikosti, tvaru a pohybu, nýbrž že se v ní nutně musí uznat ještě něco, co má vztah k duším a co se obvykle nazývá substanciální formou. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 64.]

ka spontaneity každé jednotlivé substance.²⁰⁴ Každý stav substance je důsledkem jejího předchozího stavu. Každá substance je o sobě „svým světem“ a nemá vnější vliv jedna na druhou.²⁰⁵ Každá substance v sobě nese stopy vší minulosti, ale i budoucnosti. Vzájemné působení je umožněno tím, že každá substance je odrazem celku, a tedy má díky svému úplnému pojmu (vlastní přirozenosti) vše, co bude vytvářet, a proto si substance vzájemně nemohou překážet.

V § 17 a 18 je Leibnizovou argumentací volný pád, na němž ukazuje správnost svých závěrů týkajících se finálních příčin. O finálních příčinách dále pojednává od § 19–23, kde se pak v návaznosti (§ 23–29) zabývá idejemi v souvislosti s naším poznáním.

Klíčovými jsou pro svobodu § 30–34, které se věnují otázce Božího působení na lidskou vůli. V tomto oddíle je opět zaveden pojem spontaneity, který se Leibniz snaží podržet, i když skrze úplný pojem je známo, které predikáty a v jakém pořadí patří k individuální substanci. Podobně jako v *Confessio philosophi* je i v tomto paragrafu otevřena otázka viny, hříchu a predestinace. Je připojena harmonie mezi duší a tělem, což zaručuje nezávislost lidské vůle od jakékoli vnější kauzality.

²⁰⁴ DM, § 14: „... c'est-à-dire tout ce qui nous peut jamais arriver, ne sont que des suites de notre être...” [... tj. vše, co nás kdy může potkat, [není] nic jiného než následky naší bytnosti. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 68.]

²⁰⁵ DM, § 14: „... qu'une substance particulière n'agit jamais sur une autre substance particulière et n'en pâtit non plus, si on considère que ce qui arrive à chacune n'est qu'une suite de son idée ou notion complète toute seule, puisque cette idée enferme déjà tous les prédicats ou événements, et exprime tout l'univers.” [... jednotlivá substance nikdy nepůsobí na jinou substanci ani od ní nepřijímá žádné působení, bere-li se totiž v úvahu, že vše, co se přihází každé substanci, je jen a jen důsledkem její ideje nebo jejího úplného pojmu, protože tato idea již zahrnuje všechny predikáty nebo události a vyjadřuje celý vesmír. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 69.]

Paragrafy 35–37 tematizují místo duchů v celkové harmonii. Je zdůrazněno, že právě duchové jsou svobodnější než ostatní substance, protože mají schopnost rozumu, tj. poznání toho, co je dokonalé a harmonické. Text ústí do optimistického obrazu Boží péče o rozumové tvory a budoucí obnovu v Božím království.

2.2.2. Pojem svobodné vůle v *Metafyzickém pojednání*

Pojem svobodné vůle je v *Metafyzickém pojednání* tematizován ve vztahu k nahodilosti, spontanitě, úplnému pojmu, substanci, možnosti hřešit a rozumnosti duchů. Hlavními pro tematiku svobody jsou § 13 a § 30–34; těmito místy se budeme níže zabývat. Úplný pojem a substanci jsme definovali v předchozím, a proto se k němu budeme vracet pouze v souvislosti se svobodnou volbou.

2.2.2.1. Svobodná vůle a nahodilost

V § 13 řeší Leibniz otázku, zdali je nahodilost a svoboda ještě vůbec možná, když je zaveden úplný pojem.²⁰⁶ Jestliže totiž vše lze odvodit

²⁰⁶ DM, § 13: „Nous avons dit que la notion d’une substance individuelle enferme une fois pour toutes tout ce qui lui peut jamais arriver, et qu’en considérant cette notion on y peut voir tout ce qui se pourra véritablement énoncer d’elle, comme nous pouvons voir dans la nature du cercle toutes les propriétés qu’on en peut déduire. Mais il semble que par là la différence des vérités contingentes et nécessaires sera détruite, que la liberté humaine n’aura plus aucun lieu, et qu’une fatalité absolue régnera sur toutes nos actions aussi bien que sur tout le reste des événements du monde.“ [Řekli jsme, že pojem individuální substance zahrnuje jednou provždy vše, co se jí kdy může přihodit, a že lze z úvahy o tomto pojmu seznat ve stejném smyslu vše, co o něm může být pravdivě vypovídáno, jako můžeme v přirozenosti kruhu zároveň spatřit všechny vlastnosti, jež se z ní dají dedukovat. Zdá se však, že tím se odstraňuje rozdíl mezi nahodilými a nutnými pravdami, že lidská svoboda je zrušena a nad všemi našimi činy stejně jako nad všemi ostatními událostmi ve světě vládne absolutní fatum. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 65.]

z úplného pojmu, pak je vše nutné, jisté a není žádná nahodilost.²⁰⁷ Leibniz této obtíži čelí tím, že určí dva druhy následnosti či spojitosti (*la connexion ou consécution*).

Zavádí pojem absolutní nutnosti a nutnosti hypotetické (*ex hypothesi*).²⁰⁸ U absolutní nutnosti opak zahrnuje spor, zatímco nutnost hypotetická je taková událost, jejíž opak neimplikuje spor. K této nutnosti patří svobodné jednání, ale i sled událostí, který patří k nějakému individuálnímu pojmu. Sled by mohl být jiný a není dán nutně. Blíže je toto vysvětleno rozlišením mezi jistým a nutným:

²⁰⁷ DM, § 13: „A quoi je répons qu’il faut faire distinction entre ce qui est certain et ce qui est nécessaire: tout le monde demeure d’accord que les futurs contingents sont assurés, puisque Dieu les prévoit, mais on n’avoue pas, pour cela, qu’ils soient nécessaires. Mais (dira-t-on) si quelque conclusion se peut déduire infailliblement d’une définition ou notion, elle sera nécessaire. Or est-il que nous soutenons que tout ce qui doit arriver à quelque personne est déjà compris virtuellement dans sa nature ou notion, comme les propriétés le sont dans la définition du cercle, ainsi la difficulté subsiste encore.“ [Na to namítám, že se musí rozlišovat mezi tím, co je *jisté*, a tím, co je *nutné*. Že všechny budoucí nahodilé události jsou jisté, to se obecně uznává, neboť Bůh je předvídá. Nemíní se tím však, že jsou nutné. Avšak namítne někdo, lze-li nějaký závěr s neklamnou jistotou odvodit z nějaké definice či pojmu, bude právě tím nutný. My pak tvrdíme, že vše, co se má nějaké osobě přihodit, je již virtuálně zahrnuto v její přirozenosti nebo v jejím pojmu tak, jako jsou vlastnosti kruhu obsaženy v jeho definici. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 65–66.]

²⁰⁸ DM, § 13: „Pour y satisfaire solidement, je dis que la connexion ou consécution est de deux sortes: l’une est absolument nécessaire dont le contraire implique contradiction, et cette déduction a lieu dans les vérités éternelles, comme sont celles de géométrie; l’autre n’est nécessaire qu’ex hypothesi et pour ainsi dire par accident, mais elle est contingente en elle-même, lorsque le contraire n’implique point. Et cette connexion est fondée, non pas sur les idées toutes pures et sur le simple entendement de Dieu, mais encore sur ses décrets libres, et sur la suite de l’univers.“ [Potíž však trvá dále, nyní jako předtím. Abychom ji spolehlivě odstranili, říkám, že existují dva druhy spojení nebo následnosti. Jeden je absolutně nutný a jeho opak implikuje spor; tato deduktivní souvislost se projevuje ve věčných pravdách, například v pravdách geometrie. V druhém případě je naopak spojení nutné pouze *ex hypothesi* a tak říkajíc *per accidens*, samo o sobě je však nahodilé, protože jeho opak neimplikuje spor. Tento druh spojení není založen na čistých idejích a na pouhém božím rozumu, nýbrž předpokládá kromě toho jeho svobodná rozhodnutí a poslušnost ve vesmíru. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 66.]

„Zde tedy, říkám, musíme dbát rozlišení mezi druhy spojení a nazývat to, k čemu musí dojít podle určitých předběžných podmínek, *jistým*, nikoli však *nutným*. Neboť kdyby někdo činil opak, nečinil by tím nic o sobě nemožného, ačkoli je ovšem *ex hypothesi* nemožné, aby se to událo.“²⁰⁹

Pomocí předběžných podmínek se lze dobrat určitých důvodů a souvislostí, proč člověk jednal právě zrovna tak a ne jinak. Je tedy jisté to, co bude dělat. *Per accidens* si lze těžko představit opak, ale opak je bytostně možný, i když je jisté, jak se jednotlivá individuální substance zachová.

Tato úvaha je dále představena na příkladu Caesara:

„Kdyby tak byl někdo schopen podat úplný důkaz, jímž by mohl demonstrativně prokázat spojení, které je mezi subjektem ‚Caesar‘ a jeho úspěšným počínáním, pak by tím vskutku dokázal, že budoucí Caesarova diktatura má své odůvodnění v pojmu Caesara nebo v jeho přirozenosti a že v ní je důvod toho, že se spíše rozhodl překročit Rubikon, místo aby se před ním zastavil, a že získal, a nikoli ztratil den u Pharsalu, a že tedy posléze bylo rozumné, a v důsledku toho jisté, že se toto vše událo. Neudálo se to však proto, že to bylo samo o sobě nutné, ani proto, že opak toho implikuje spor.“²¹⁰

Caesarovo jednání má původ v pojmu anebo v přirozenosti Caesara. Pro překročení Rubikonu (volní jednání) je určitý důvod. Predikát má spo-

²⁰⁹ DM, § 13: „C'est donc maintenant qu'il faut appliquer la distinction des connexions, et je dis que ce qui arrive conformément à ces avances est assuré, mais qu'il n'est pas nécessaire, et si quelqu'un faisait le contraire, il ne ferait rien d'impossible en soi-même, quoi qu'il soit impossible (ex hypothesi) que cela arrive.“ – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 66–67.

²¹⁰ DM, § 13: „Car si quelque homme était capable d'achever toute la démonstration, en vertu de laquelle il pourrait prouver cette connexion du sujet qui est César et du prédicat qui est son entreprise heureuse; il ferait voir, en effet, que la dictature future de César a son fondement dans sa notion ou nature, qu'on y voit une raison pourquoi il a plutôt résolu de passer le Rubicon que de s'y arrêter, et pourquoi il a plutôt gagné que perdu la journée de Pharsale, et qu'il était raisonnable et par conséquent assuré que cela arrivât, mais non pas qu'il est nécessaire en soi-même, ni que le contraire implique contradiction.“ – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 67.

jitost se subjektem. Důvod není sám o sobě nutný. Opak je možný. Kdyby někdo dokázal spojit s pojmem Caesara určitý predikát, pak by toto spojení nebylo absolutně nutné jako nějaká geometrická pravda, protože predikát (překročení Rubikonu) je součástí „celkového uspořádání věcí“. Slovy Leibnize:

„Neboť by se shledalo, že důkaz pro tento Caesarův predikát není tak absolutní jako důkazy aritmetiky a geometrie, že spíše předpokládá celkové uspořádání věcí, které Bůh svobodně zvolil a které spočívá na jeho prvním svobodném rozhodnutí, podle něhož koná vždy to nejdokonalejší, a na jeho rozhodnutí ohledně lidské přirozenosti, závislém na onom prvním, že člověk, třebaže je svobodný, koná vždy to, co se mu jeví jako nejlepší. Každá pravda, která je založena na takových volných rozhodnutích, je pak nahodilá, i když jistá; tato rozhodnutí totiž nemění možnosti věcí.“²¹¹

Bůh svobodně vybírá to, co je nejlepší, a to právě podle toho, jak si člověk bude sám volit podle toho, co se člověku ve volném jednání bude jevit jako nejlepší. Budoucí volní jednání člověka je jisté, ale zůstává nahodilé. Mohl by si zvolit zcela jinak. Navíc lidské jednání nemění možnosti věcí, ty jsou již dané. Jinými slovy, člověk ve svém jednání nemůže jít za možnosti věcí. Vždy si z nějakého důvodu zvolí něco.

Zkusme si pomocí sylogismu shrnout celou Leibnizovu úvahu:

- (1) Úplný pojem má v sobě všechny predikáty C.
- (2) K C patří určité predikáty v určitém sledu událostí.

²¹¹ DM, § 13: „Car on trouverait que cette démonstration de ce prédicat de César n'est pas aussi absolue que celles des nombres, ou de la géométrie, mais qu'elle suppose la suite des choses que Dieu a choisie librement, et qui est fondée sur le premier décret libre de Dieu, qui porte de faire toujours ce qui est le plus parfait, et sur le décret que Dieu a fait (en suite du premier) à l'égard de la nature humaine, qui est que l'homme fera toujours (quoique librement) ce qui paraîtra le meilleur. Or toute vérité qui est fondée sur ces sortes de décrets est contingente, quoiqu'elle soit certaine; car ces décrets ne changent point la possibilité des choses.“ – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 67.

(3) Je jisté *per accidens*, jak bude C jednat.

(4) Nic a priori nebrání C, aby jednalo jinak. Opak je možný.

Může C volit svobodně bez determinace? Myslím, že se nabízejí dvě odpovědi: A) Z perspektivy C jedná C podle své volby, k níž vedou vždy nějaké důvody. C neví o své budoucnosti a nezná úplnou (nekonečnou) řadu věcí a někdy zcela přesně ani důvody. C je spontánní v tom, že determinuje samo sebe. C jedná právě tak, jak jedná. C by mohlo jednat i jinak, ale nakonec bude jednat z určitých důvodů podle své sebedeterminace, protože C je C. Ze své perspektivy má na výběr. Jednání C je z pohledu C nahodilé. B) Podíváme-li se na C „Božím okem“, tak je jisté, jak bude C jednat. C by mohlo jednat z hlediska možností věcí jinak, ale nakonec se rozhodne pro jednu volbu (překročení Rubikonu), protože díky určité řadě důvodů ani jednat jinak nechce a nebude. Otázkou zůstává, kdo C determinoval: Bůh, anebo samo C? Tímto problémem se chceme zabývat v dalším.

2.2.2.2. Svobodná vůle a Boží působení

Dalším problémem v *Metafyzickém pojednání* je vztah lidské svobody vůči Božímu působení. Vztah lidské svobodné volby vůči Božímu působení je otevřen pomocí pojmu spontaneity:

„Když Bůh spolupůsobí při našich činech, obvykle se přitom řídí pouze zákony, jež sám zavedl, tj. uchovává a ustavičně tvoří naši bytost tak, aby v nás myšlenky vznikaly spontánně a svobodně podle řádu, jež v sobě ne-

se pojem naší individuální substance, v němž mohly být již od veškeré věčnosti předvídaný.“²¹²

Boží působení je omezeno na přirozený řád přírody (*les lois qu'il a établies*), ba dokonce Bůh sám je garantem procesu (*conserve et produit*) spontánního jednání a myšlení podle úplného pojmu individuální substance. Není vymezeno místo pro nahodilé Boží intervence, které by narušovaly lidskou spontaneitu jednání a rozhodování. Bůh jedná ve shodě s tím, jaký je úplný pojem individuální substance (*dans l'ordre que la notion*). Přičemž úplný pojem individuální substance, tedy veškeré jednání individua, je známo již od věčnosti. Jinými slovy, je jisté, že člověk M se rozhodne pro A. Bůh bude svým působením umožňovat M, aby se M rozhodlo pro A. Rozhodnutí vychází od M. M je spontánní. Bůh uskutečňuje jednání M. Tedy Boží předvedění neurčuje, ale doprovází a uskutečňuje volbu M. Bůh je tak jedinou substancí, která kauzálně působí na člověka. Svobodnou volbu a spontaneitu nenarušuje žádná vnější příčina:

„... každá substance má dokonalou spontaneitu, která u rozumem obdařených substancí vede ke svobodě, že vše, k čemu u ní dochází, je důsledkem její ideje či její bytnosti a že ji neurčuje nic, leč Bůh sám.“²¹³

²¹² DM, § 30: „Dieu en concourant à nos actions ordinairement ne fait que suivre les lois qu'il a établies, c'est-à-dire il conserve et produit continuellement notre être, en sorte que les pensées nous arrivent spontanément ou librement dans l'ordre que la notion de notre substance individuelle porte, dans laquelle on pouvait les prévoir de toute éternité.“ – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 85.

²¹³ DM, § 32: „On voit aussi que toute substance a une parfaite spontanéité (qui devient liberté dans les substances intelligentes), que tout ce qui lui arrive est une suite de son idée ou de son être et que rien ne la détermine excepté Dieu seul.“ – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 90.

Přičemž Bůh působí tak, aby se uskutečňoval úplný pojem a harmonie světa. Spontaneita, která je garantována oproštěností od jakékoli vnější příčiny, je však u lidí (andělů) doprovázena ještě rozumem.

„Kromě toho díky rozhodnutí, podle něhož naše vůle usiluje vždy o to, co se jí jeví jako dobro, vyjadřujíc nebo napodobujíc v jistých zvláštních podmínkách vůli boží, vzhledem k nimž zahrnuje toto zdánlivé dobro vždy něco z pravého dobra, určuje Bůh naši vůli, aby volila to, co se jí jeví jako nejlepší, aniž by ji nutil.“²¹⁴

Boží působení na lidskou vůli a rozhodování je v tom, že Bůh působí na člověka, aby volil dobro. Lidská vůle má vždy svůj záměr – jeví se dobro. Vůle má tedy vždy nějaký důvod a není zcela indiferentní. Každé jeví se dobro je něco, o co jedinec usiluje, a současně v každém takovém dobru, byť i zdánlivém, je skryto něco z touhy po opravdovém dobru. Bůh tedy určuje člověka v tom, aby si volil to nejlepší. Člověk však není Bohem nikdy nucen. Co je však na člověku? Na to odpovídá následující pasáž:

„Závisí tedy na duši, aby se proti překvapením smyslového zdání obrnila pevnou vůlí řídit se rozumovými úvahami a v určitých případech vůbec nejednat a nesoudit, dokud se vše náležitě a zrale neuvážila. Je však správné, ba od věčnosti jisté, že určitá duše této schopnosti za těch či oněch okolností nepoužije. Avšak čím je to vina a může naříkat na někoho jiného než sama na sebe?“²¹⁵

²¹⁴ DM, § 30: „De plus, en vertu du décret qu’il a fait que la volonté tendrait toujours au bien apparent, en exprimant ou imitant la volonté de Dieu sous des certains aspects particuliers, à l’égard desquels ce bien apparent a toujours quelque chose de véritable, il détermine la nôtre au choix de ce qui paraît le meilleur, sans la nécessiter néanmoins.“ – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 85–86.

²¹⁵ DM, § 30: „Il dépend donc de l’âme de se précautionner contre les surprises des apparences par une ferme volonté de faire des réflexions, et de ne point agir ni juger en certaines rencontres qu’après avoir bien mûrement délibéré. Il est vrai cependant et même il est assuré de toute éternité que quelque âme ne se servira pas de ce pouvoir dans

Každá duše má tedy možnost se rozhodnout, a to za pomoci rozumové úvahy (*faire des réflexions*). Může vždy jednat, ale také nejednat. Někdo této příležitosti nevyužije. Tedy, i když mají lidé možnost jednat zcela jinak, budou jednat vždy pouze jedním způsobem. Je to však vždy vina člověka samého.

V tomto krátkém oddíle je vlastně znovu tematizováno, že Boží předvědění vůbec neovlivňuje lidské svobodné jednání, ale podle toho, jak se člověk rozhoduje, je Boží jednání takové, protože uskutečňuje spontaneitu lidské duše, ale i volní rozhodování. To například platí i pro případ Jidáše:

„Ale, řekne jiný, odkud to přijde, že tento člověk zcela jistě spáchá tento hřích? Odpověď je velmi prostá: kdyby jej nepáchal, nebyl by to právě tento člověk. Bůh totiž vidí od věků, že jednou bude člověk jménem Jidáš, jehož pojem nebo jehož idea, jak ji Bůh chová ve svém duchu, zahrnuje to a ono budoucí a svobodné jednání.“²¹⁶

To, že Jidáš spáchá hřích, je jisté, protože to náleží k Jidášovi. Jidáš je Jidáš. K jeho úplnému pojmu a svobodě prostě patří jeho hřích. Jinak řečeno, kdyby Jidáš hřích nespáchal, tak by nebyl Jidášem. Jidášův hřích není Božím záměrem a Bůh za něj nenese odpovědnost. Jidášův hřích a jeho zavržení patří k němu, protože jej takto Jidáš chtěl.

V celém paragrafu se rovněž otevírá tematika lidského zavržení, na němž se ukazuje svobodná volba, ale i význam rozumového uvažování v procesu volby.

une telle rencontre. Mais qui en peut mais? et se peut-elle plaindre que d'elle-même?" – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 86.

²¹⁶ DM, § 30: „Mais dira quelque autre, d'où vient que cet homme fera assurément ce péché? La réponse est aisée, c'est qu'autrement ce ne serait pas cet homme. Car Dieu voit de tout temps qu'il y aura un certain Judas dont la notion ou idée que Dieu en a contient cette action future libre.“ – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 86.

„A mohla by snad duše předtím, než zhřeší, naříkat na Boha, že ji předurčil k hříchu? Boží určení se nedají v těchto věcech předvídat. Odkud tedy duše ví, že je určena k tomu, aby zhřešila, ledaže již vskutku hřeší? Jde pouze o to, aby nechtěla, a lehčí a spravedlivější podmínku by byl Bůh opravdu nemohl na vykonání činu vázat. Právě tak také všichni soudcové nepátrají po důvodech, jež nějakého člověka svedly ke zlé vůli, nýbrž se přidržují pouze posouzení a zvážení, do jaké míry je jeho vůle zlá.“²¹⁷

Leibniz jednoznačně předkládá, že z perspektivy naší přítomnosti nelze nic předvídat. Podstatné je to, co člověk chce. Jestliže duše nechce být zavržena a nechce hřešit, zavržena tím pádem není. Je tedy nakonec posouzena dobrá nebo špatná vůle u jedince. Zavržený je tedy takový člověk, který chce být zavržený.

Opět, jako v *Confessio philosophi*, je i v tomto textu předložen určitý morální imperativ:

„Tedy místo abyste dlouho hloubali o tom, co nemůžete poznat a v čem si nemůžete zjednat jasno, jednejte raději podle své povinnosti, kterou znáte.“²¹⁸

V přítomnosti není jasné, jak věci dopadnou, ale je na odpovědnosti každého jednat podle povinnosti.

²¹⁷ DM, § 30: „Or, cette âme, un peu avant que de pécher, aurait-elle bonne grâce de se plaindre de Dieu comme s’il la déterminait au péché? Les déterminations de Dieu en ces matières étant des choses qu’on ne saurait prévoir, d’où sait-elle qu’elle est déterminée à pécher, sinon lorsqu’elle pèche déjà effectivement? Il ne s’agit que de ne pas vouloir et Dieu ne saurait proposer une condition plus aisée et plus juste; aussi tous les juges, sans chercher les raisons qui ont disposé un homme à avoir une mauvaise volonté, ne s’arrêtent qu’à considérer combien cette volonté est mauvaise.“ – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 86.

²¹⁸ DM, § 30: „... et sans songer à ce que vous ne sauriez connaître, et qui ne vous peut donner aucune lumière, agissez suivant votre devoir que vous connaissez.“ – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 86.

2.2.2.3. Svobodná volba ve vztahu k duši a tělu

Leibniz dále řeší pojem spontaneity a svobody ve vztahu spojení duše a těla.

„... vše, k čemu u duše dochází a obecně u každé substance, je, jak bylo řečeno, důsledkem jejího pojmu. Sama idea neboli bytnost duše nese tedy s sebou, že všechny její jevy či percepce musejí vznikat spontánně z její vlastní přirozenosti, a to přesně tak, že odpovídají samy od sebe všem událostem v celém vesmíru, specifičtěji a dokonaleji však odpovídají změnám těla, jež je jí podřízeno. Neboť duše vyjadřuje určitým způsobem a po určitý čas stav vesmíru podle vztahu, který mají ostatní těla k jejímu vlastnímu. To nám také umožňuje poznat, jak dalece nám přináleží naše tělo, aniž je přece poutáno na naši bytnost.“²¹⁹

Percepce v těle vznikají z duše samotné. Duše vyjadřuje (*l'âme exprime*) pomocí percepce konkrétní stav v universu, a to přesně podle sledů událostí v úplném pojmu. Čím více je duše schopna vyjádřit a odrážet vesmír, má schopnost reflexe a ví o sobě („dokáže vyslovit já“), tím je dokonalejší.

Člověk či všichni rozumoví tvorové (duchové) mají stejnou schopnost jako nejvyšší bytost. Jsou schopni zrcadlit universum a jsou jako svobodné děti v Božím domě:

²¹⁹ DM, § 33: „... nous avons dit que tout ce qui arrive à l'âme et à chaque substance est une suite de sa notion, donc l'idée même ou essence de l'âme porte que toutes ses apparences ou perceptions lui doivent naître (sponte) de sa propre nature, et justement en sorte qu'elles répondent d'elles-mêmes à ce qui arrive dans tout l'univers, mais plus particulièrement et plus parfaitement à ce qui arrive dans le corps qui lui est affecté, parce que c'est en quelque façon et pour un temps, suivant le rapport des autres corps au sien, que l'âme exprime l'état de l'univers.“ – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 91.

„Pouze duchové jsou stvořeni podle jeho obrazu a jsou jakoby vlastní plemeno nebo jako děti v domě, protože mu sami svobodně slouží a mohou jednat vědomě při napodobování božské přirozenosti.“²²⁰

Člověk je pozván do Božího státu, kde si před oči může stavět Boží dokonalosti a svým jednáním obecně přispívat k většímu blahu a prospěchu všech.

Shrnutí svobodné volby v *Metafyzickém pojednání*

V *Metafyzickém pojednání* jsou zavedeny dva důležité pojmy: individuální substance a úplný pojem. Jak bylo ukázáno, oba pojmy souvisejí s lidskou spontaneitou, výběrem nejlepšího možného světa a Božím předveděním. V *Metafyzickém pojednání* je rozšířen pojem hypotetické nutnosti právě o souvislost s úplným pojmem. Že něco je jisté *ex hypothesi*, ještě neznamená, že je to absolutně nutné a nemůže to být jinak. Podívejme se na naše tři vedlejší otázky pohledem *Metafyzického pojednání*.

1) Je možná svoboda rozhodování, když je člověk umístěn do „nejlepšího světa ze všech možných“? Po zavedení individuálního pojmu a příkladu Caesara Leibniz ukazuje, že Caesar volil zcela svobodně. Jeho volba byla spontánní, i když je součástí nejlepšího možného světa. Je naprosto určité, jak bude Caesar jednat, ale Caesar tak jedná v nejlepším světě ze všech možných.

2) Je možná svoboda volby, i když Leibniz zavádí „úplný pojem“? (Této otázce jsme se věnovali v oddíle 2.2.2.1.) Úplný pojem a s ním spjatý

²²⁰ DM, § 36: „... les seuls esprits sont faits à son image, et quasi de sa race ou comme enfants de la maison, puisqu'eux seuls le peuvent servir librement et agir avec connaissance à l'imitation de la nature divine.“ – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 94.

pojem individuální substance umožňuje spontánní jednání, aniž by jednání člověka bylo předurčeno Bohem anebo nějakou jinou vnější příčinou.

3) Je v Leibnizově systému možná svoboda volby, když vše, co je, má svůj důvod? Každá substance má své místo a je na ni nahlíženo z mnoha stran. Je jasný důvod toho, proč je každá substance právě taková, jaká je. Princip důvodu ukazuje jasnou souvislost sledu věcí i místo individuální substance v celku. Princip důvodu nic nutně nedeterminuje.

Srovnáme ještě *Metafyzické pojednání* se dvěma základními podmínkami pro lidskou svobodu:²²¹

- 1) Člověk má ve své volbě možnost se rozhodnout ještě jinak než pouze jedním způsobem. Má logickou či alternativní možnost opačné činnosti.
- 2) K volbě nevede nutně žádný druh kauzality či determinace.

ad 1) Díky zavedení úplného pojmu a individuální substance je řečeno, že v tomto možném světě není možné, aby například Caesar jednal jinak. Podmínka logické možnosti je splněna, protože Caesar by v jiném možném světě mohl jednat jinak, ale pak by to nebyl už Caesar, kterého známe.

ad 2) K volbě nevede žádná kauzalita. Člověk si volí sám. Sám sebe určuje a do jisté míry předurčuje, protože svobodně volí sám, aniž by byl určován.

²²¹ Dvořák, Petr, „Modality v analytické metafyzice“, s. 119: „Běžné libertariánské pojetí, nekompatibilní s kauzálním determinismem (odtud ‚nekompatibilismus‘) považuje za nutné podmínky svobody (i) logickou možnost alternativní či opačné činnosti a (ii) úplnou absenci předchůdných kauzálně determinujících faktorů, které by byly dostatečné ke způsobení příslušné činnosti (rozhodnutí).“

2.3. *Nové úvahy o lidské soudnosti (1707)*

Nové úvahy vyšly knižně teprve padesát let po Leibnizově smrti. Spis vznikl několik let a byl přepisován. Leibniz jej psal v polemice vůči spisu Johna Locka; *Nové úvahy* jsou kritikou Lockova *Eseje o lidském rozumu* a strukturou od kapitoly ke kapitole jej následují. Skrze korespondenci s Burnettem byly některé poznámky doručeny i Lockovi. Ten však na Leibnize nijak přímo nereagoval. Leibniz se snažil celý esej dopsat a dokončit a také tak učinil v roce 1707, ovšem to už byl John Locke tři roky po smrti (1704).

Esej je psán ve formě dialogu dvou přátel, Filaletha (Pravdomil) a Theofila (Bohumil). Filaleth zastává názory Lockovy a Theofilus názory Leibnizovy. Obě jména jsou symbolická, což je naznačeno i na začátku celého dialogu. Leibniz (Theofil) nechce ve své filosofii opustit pojem Boha, a tak se staví proti empirikům a materialistickým atomistům. Zatímco Locke (Pravdomil) se zajímá o pravdu, ať to dopadne s božskou osobou jakkoli. Oba se však shodnou v důležitosti hledání pravdy, a právě to obě postavy v dialogu spojuje.

Nové úvahy bývají někdy v bádání chápány jako Leibnizova psychologie (pneumatologie), protože ukazují to, jak je strukturována mysl (duch). Rovněž Leibnizův příklon je zde k tzv. vnitřním či vrozeným idejím a plátónské nauce o rozpomenutí.²²² Spis tvoří čtyři hlavní části (knihy): I. O

²²² *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, přel. Ernst Cassirer, Meiner, Hamburg 1996, s. XVII: „Aber wenngleich Leibniz hier, über die Jahrhunderte hinweg, unmittelbar wieder an Platon anknüpft – den Theaitetos hat er eingehend studiert und in einem ausführlichen, alle philosophischen Hauptpunkte berührenden Auszug ins Lateinisch übertragen –, so ist doch die besondere Gestaltung seiner Lehre nur verständlich, wenn man zugleich den eigentümlichen Weg der Geschichtlichen Vermittlung der Platonischen Gedanken betrachtet.“

vrozených idejích; II. O idejích; III. O slovech; IV. O poznání. Vzhledem k rozsahu *Nových úvah* se zaměříme na jejich jednu jedinou dílčí část, která se týká svobody, což je 21. kapitola II. knihy s názvem „O moci a svobodě“.

2.3.1. Pojem svobodné volby v XXI. kapitole II. knihy *Nových úvah*

Nejdříve vyjasníme Leibnizův pojem vůle, vztah vůle a rozumu. V návaznosti na tyto výměry se budeme zabývat svobodnou volbou.

Začínáme výměrem vůle: vůle je zmocnění, které dává pokyn, aby se pokračovalo anebo nepokračovalo v určitých duševních činnostech a pohybech těla, a to pouhou myšlenkou.²²³ Přičemž zdroj něco začít nebo skončit má člověk sám v sobě. Vůle má vždy svůj motiv. Vždy chce nějaké dobro a není to tak, že by chtění bylo jenom pro chtění:

„... *chtění* jest úsilí či snaha (*conatus*) přiblížit se k dobrému nebo vzdáliti se od zlého, a to tak, že tato snaha bezprostředně vyplývá z příslušného vjemu; souvztažné k této definici jest slavné aksioma, že z *vůle a moci dohromady vzniká činnost*, poněvadž z každé snahy vzniká činnost, když není překážky.“²²⁴

²²³ NE II, 21, § 5: „Nous trouvons en nous mêmes la puissance de commencer ou de ne pas commencer, de continuer ou de terminer plusieurs actions de nostre ame, et plusieurs mouvemens de nostre corps, et cela simplement par une pensée ou un choix de nostre esprit, qui determine et commande pour ainsi dire qu'une telle action particulière soit faite ou ne soit pas faite. Cette puissance est ce que nous appelons Volonté.“ [Sami v sobě shledáváme moc začínati nebo nezačínati, pokračovati nebo skončiti určité duševní činnosti a určité pohyby těla, a to prostě myšlenkou nebo volbou našeho ducha, který určuje a jaksí nařizuje, aby určité jednání se uskutečnilo či neuskutečnilo. Tato moc nazývá se *vůle*. – Cit. podle *Nové úvahy*, s. 126.]

²²⁴ NE II, 21, § 5: „La Volition est l'effort ou la tendance (*conatus*) d'aller vers ce qu'on trouve bon et loin de ce qu'on trouve mauvais, en sorte que cette tendance resuite

K nějakému vjemu se chceme přiblížit anebo se od něj vzdálit, protože nás vede nějaké dobro. Vůle je neustále s každou percepcí (libou anebo nelibou) uváděna v pohyb. Přitom Leibniz naznačuje, že některé vjemy si můžeme uvědomovat a rozmyšlet o nich, a právě ty jsou součástí volního jednání. Tematizuje však i vjemy, kterých si člověk nemůže povšimnout, a nazývá je žádostmi.²²⁵ Leibniz nepřímým způsobem upozorňuje na nevědomí či možné podvědomí člověka. Některé vjemy nemusí mít člověk pod kontrolou a jsou u některých jedinců nezastavitelné.

Pokud si člověk představ všímá a uvědomuje si je, používá rozum.²²⁶ V této souvislosti je popsán rozdíl mezi rozumnou bytostí (člověk, anděl) a zvířetem. Bytosti mající rozum jsou schopny přesné představy a možnosti uvažování. V jevech jsou rozumové bytosti schopny nahlédnout nutné pravdy a jsou schopny soudit.²²⁷ Leibniz tak dává do úzké souvislosti rozum i vůli. Jak se ty však mají k svobodné vůli?

immédiatement de l'apperception qu'on en a. Et le corollaire de cette définition est cet Axiome celebre: que du vouloir et du pouvoir joints ensemble, suit l'action; puisque de toute tendance suit l'action lorsqu'elle n'est point empêchée." – Cit. podle *Nové úvahy*, s. 126.

²²⁵ NE II, 21, § 5: „Il y a encore des efforts qui resultent des perceptions insensibles, dont on ne s'apperçoit pas, que j'aime mieux appeller appetitions que volitions (quoyqu'il y ait aussi des appetitions apperceptibles), car on n'appelle actions volontaires que celles dont on peut s'appercevoir, et sur les quelles nostre reflexion peut tomber lors qu'elles suivent de la consideration du bien et du mal." [Z nepovšimnutých vjemů vyplývají ještě jiná úsilí, jež si neuvědomujeme a která bych raději zval žádostmi než *chtěním* (ač i při tom mohou se vyskytnouti vědomé žádosti), protože jen ty činnosti nazýváme volními, které si můžeme uvědomovati a ke kterým naše rozmyšlení může dospěti, když následují po uvažování, je-li něco dobré či zlé. – Cit. podle *Nové úvahy*, s. 126–127.]

²²⁶ NE II, 21, § 5: „La puissance d'appercevoir est ce que nous appelions entendement." [Mohutnost uvědomování jest to, co nazýváme *rozumem*... – Cit. podle *Nové úvahy*, s. 127.]

²²⁷ NE II, 21, § 5: „Ainsi dans mon sens l'entendement répond à ce qui chez les Latins est appellé *Intellectus*, et l'exercice de cette faculté s'appelle Intellection, qui est une perception distincte jointe à la faculté de réfléchir, qui n'est pas dans les bestes." [Tak dle mého pojetí *rozum* odpovídá latinskému slovu *intellectus* a vykonávání této schopnosti

Leibniz chce rozlišit svobodnou vůli ve dvojím smyslu: A) Když postavíme svobodnou vůli vůči silnému nátlaku (žádosti).²²⁸ V tomto případě je otázkou, zdali jedinec ustojí nátlak, při němž je uchvácen vášní a nemá prostor pro rozhodování – soud. Svobodná vůle je jediné volná, když je schopna se povznést nad své vášně.²²⁹ B) „Avšak svoboda ducha, postavená proti nutnosti, týká se holé vůle a tím se liší od rozumu.“²³⁰ Jinak řečeno, jde o vztah svobody vůči nutnosti. Totiž vůle sama, i když jí rozum může dávat nejrůznější důvody a předkládat různé dojmy z vjemů, je ve svém činu vždy nahodilá.²³¹ Vztah vůle a rozumu je tedy následující:

nazývá se *usuzování*, to jest přesný vjem spojený se schopností uvažování, čehož u zvířat není. – Cit. podle *Nové úvahy*, s. 127.]

²²⁸ NE II, 21, § 8: „La liberté de vouloir est encore prise en deux sens differens, l'un est quand on l'oppose à l'imperfection ou à l'esclavage de l'esprit, qui est une coaction ou contrainte, mais interne comme celle qui vient des passions; l'autre sens a lieu quand on oppose la liberté à la nécessité.“ [Svoboda vůle jest také pojímána ve dvojím smyslu. Za prvé, když ji stavíme proti nedokonalosti nebo proti takovému jednání, v němž jest přinucení či nátlak, ale vnitřní, jako tíseň vzniklá z vášně. Druhý případ nastává, když svoboda staví se proti nutnosti. – Cit. podle *Nové úvahy*, s. 128–129.]

²²⁹ Zcela svobodný je v tomto ohledu jen Bůh. NE II, XXI, § 8: „C'est ainsi que Dieu seul est parfaitement libre, et que les esprits créés ne le sont qu'à mesure qu'ils sont au dessus des passions: et cette liberté regarde proprement nostre entendement.“ [Proto jediné bůh jest volný a stvoření jsou volna, jen když jsou nad svými vášněmi. Tato volnost se týká našeho souzení. – Cit. podle *Nové úvahy*, s. 129.]

²³⁰ NE II, 21, § 8: „Mais la liberté de l'esprit opposée à la nécessité regarde la volonté nuë, et entant qu'elle est distinguée de l'entendement.“ – Cit. podle *Nové úvahy*, s. 129.

²³¹ NE II, 21, § 8: „C'est ce qu'on appelle le franc arbitre, et consiste en ce qu'on veut que les plus fortes raisons ou impressions, que l'entendement présente à la volonté, n'empêchent point l'acte de la volonté d'estre contingent, et ne lui donnent point une nécessité absolue et pour ainsi dire métaphysique.“ [Nazývá se to *libovůlí* a má tím býti řečeno, že nejsilnější důkazy nebo dojmy, které rozum předkládá vůli, nezabrání, aby čin volní byl náhodný a aby mu nedaly ráz absolutní nutnosti a takřka metafysické. – Cit. podle *Nové úvahy*, s. 129.]

„... rozum může vůli určovati, podle toho, jak převažují důvody a vjemy, avšak jen tak, že ji sice nakloňuje, ale nikterak nedonucuje.“²³²

Vůle nemůže být u konečných rozumových bytostí zcela pod vládou rozumu. Rozum má zmocnění naklonit (*incline*), ale nemůže donutit. Výměr svobody je určen skrze vůli a rozumnost. V dialogu je v této souvislosti zmíněna úvaha nad otázkou svobody valící se koule.²³³ Je koule uvedená v pohyb svobodná? Není, protože nemá žádné chtění ani myšlení. Koule nemá vůli, která by samostatně určila směr jejího kutálení. Leibniz opět zdůrazňuje (přes Aristotela) důležitost spontaneity a rozvažování, které je nezbytné pro svobodu.²³⁴ Pohyb koule není ani nutný, nýbrž Leibniz jej považuje za nahodilý, protože pro něj určité fyzikální zákony zvolené Bohem platí.²³⁵

Dialog však v tomto bodě v otázce svobodné volby neskončí a je položena další otázka, zdali volní jednání člověka má samo schopnost volnosti.

²³² NE II, 21, § 8: „Et c'est dans ce sens que j'ai coutume de dire, que l'entendement peut déterminer la volonté suivant la prévalence des perceptions et raisons d'une manière qui lors même qu'elle est certaine et infallible, incline sans nécessiter.“ – Cit. podle *Nové úvahy*, s. 129.

²³³ NE II, 21, § 9: „Il est bon aussi de considérer, que personne ne s'est encore avisé de prendre pour un Agent libre une balle... C'est parce que nous ne concevons pas qu'une balle pense, ny qu'elle ait aucune volition qui luy fasse preferer le mouvement au repos.“ [Bude na místě poznamenati, že dosud nikdo nepřipadl na to považovati za bytnost *volně jednající* kouli... A to proto, že nesoudíme, že by koule myslila nebo měla nějaké chtění, podle něhož by raději volila pohyb než klid. – Cit. podle *Nové úvahy*, s. 129.]

²³⁴ NE II, 21, § 9: „Aristote a déjà bien remarqué que pour appeller les Actions libres nous demandons non seulement qu'elles soyent spontanées mais encor qu'elles soyent délibérées.“ [Avšak již Aristoteles postřehl, že chceme-li činnost nazvati volnou, žádáme, aby byla nejen *spontánní*, ale i *uvážená*. – Cit. podle *Nové úvahy*, s. 129.]

²³⁵ NE II, 21, § 9: „... mais cette proposition absoluë: la Balle que voicy est maintenant en mouvement dans ce plan, n'est qu'une vérité contingente, et en ce sens la balle est un agent contingent non libre.“ [Avšak tato absolutně tvrzená věta: „koule jest nyní v klidu na této ploše“ jest pouze *nahodilá* pravda, a v tomto smyslu jest koule bytost nahodile a nikoli svobodně účinkující. – Cit. podle *Nové úvahy*, s. 130.]

Má vůle v sobě nějakou vyšší vůli? S tím souvisí otázka: Kde je vlastně počátek volnosti? Leibniz se v první řadě vymezí vůči úplné indiferenci vůle, ta by zcela zničila důvod volby, rozvažování mezi možnostmi a samo vnímání.²³⁶ Volní jednání má vždy svůj konečný důvod. Je zde uveden (opět jako v *Confessio*) příklad s pohnutím ruky:

„Abychom mluvili přesně, člověk není nikdy úplně lhostejný vzhledem ke dvěma věcem, například otočí-li hlavu vpravo či vlevo, neboť učiníme jedno či druhé, aniž na to myslíme, a to jest známkou, že *soutěžení* vnitřních dispozic a vnějších dojmů (třebaže neuvědomělých) předurčuje nás pro stranu, kterou se dáme. Ostatně *převaha* jest nepatrná a skoro to vypadá, jako bychom v tomto ohledu byli lhostejni, an nás i ten nejmenší vnímatelný předmět, který se nám naskytne, může bez nesnáze přiměti k jednomu spíše než ke druhému, a třebaže je třeba jisté námahy, abychom zvedli ruku k hlavě, je tak malá, že ji snadno překonáme...“²³⁷

²³⁶ Leibniz se skrze definici svobody Filalétha vymezuje vůči úplné indiferenci vůle. Indiference by pak stála vůči dojmům vytvořených rozumem. Tedy úplná indiference by vlastně zrušila dojmy. NE II, 21, § 15: „PHILAL La liberté est la puissance qu'un homme a de faire ou de ne pas faire quelque action conformément à ce qu'il veut THEOPH. Si les hommes n'entendoient que cela par la liberté, lorsqu'ils demandent si la volonté ou l'arbitre est libre, leur question serait véritablement absurde ... qu'ils ne laissent pas de demander icy (au moins plusieurs) l'absurde et l'impossible: en voulant une liberté d'équilibre absolument imaginaire et impracticable, et qui même ne leur servirait pas, s'il estoit possible, qu'ils la pussent avoir. . C'est à dire qu'ils ayent la liberté de vouloir contre toutes les impressions qui peuvent venir de l'entendement, ce qui détruirait la véritable liberté avec la raison, et nous abaisseroit au dessous des bestes.“ [F. Svoboda jest moc, kterou člověk má, aby něco vykonal nebo nevykonal, jak chce. Th. Kdyby lidé jen to svobodou rozuměli, když se táží, je-li vůle či libovůle svobodná, jejich otázka byla by absurdní. ... Rozhodně dožadují se něčeho absurdního a nemožného, chtějíce svobodu rovnováhy naprosto pomyslnou a neuskutečnitelnou, která by jim k ničemu nesloužila, kdyby ji mohli mít, totiž, kdyby měli svobodu vůle v protikladu ke všem dojmům, jež mohou pocházeti z rozumu. Skutečná svoboda rozumu byla by tak zničena a my byli bychom poníženi pod úroveň zvířat. – Cit. podle *Nové úvahy*, s. 133.]

²³⁷ NE II, 21, § 48: „A parler exactement on n'est jamais indifférent à l'égard de deux partis quels qu'on puisse proposer, par exemple de tourner à droite, ou à gauche, de mettre le pied droit devant (comme il falloit chez Trimalcion) ou le gauche. Car nous faisons l'un ou l'autre sans y penser, et c'est une marque qu'un concours de dispositions intérieures et d'impressions extérieures (quoyque insensibles toutes deux) nous

Podněty jsou v některých případech velmi nepatrné a mohou se lehce přiklonit k opačnému rozhodnutí. To podle Leibnize někdy vyvolává dojem úplné indiference. Nicméně když chceme například zvednout ruku (při hlasování), důvod konání je natolik jasný, že převáží.²³⁸ Volbu však tvoří to, že se musí rozhodnout mezi několika věcmi, a to z ní tvoří také volbu svobodnou.

Dále pak Leibniz odmítá nekonečnou řadu volných podnětů (chci, protože chci, a to protože chci...).²³⁹ Je tedy člověk vůbec nějak svobodný k tomu, aby se ze dvou věcí byl schopen rozhodnout pro tu, která se mu líbí? Leibniz nakonec říká, že ano, ale často nedokážeme přesně říci, proč právě tak a ne jinak, neboť nás někdy vedou „nepostřehnutelné dojmy“²⁴⁰

determine au. parti quenous prenons. Cependant la prevalence est bien petite, et c'est au besoin comme si nous estions indifferens à cet égard, puisque le moindre sujet sensible qui se présente à nous, est capable de nous déterminer sans difficulté à l'un plus tost qu'à l'autre: et quoyque il y ait un peu de peine à lever le bras pour porter la main sur sa teste, elle est si petite que nous la surmontons sans difficulté.“ – Cit. podle *Nové úvahy*, s. 152.

²³⁸ NE II, 21, § 48.

²³⁹ NE II, 21, § 23: „Nous ne voulons point vouloir mais nous voulons faire, et si nous voulions vouloir, nous voudrions vouloir vouloir, et cela iroit à l'infini: Cependant il ne faut point dissimuler que par des actions volontaires nous contribuons souvent indirectement à d'autres actions volontaires, et quoyqu'on ne puisse point vouloir ce qu'on veut, comme on ne peut pas même juger ce qu'on veut; on peut pourtant faire en sorte par avance, qu'on juge ou veuille avec io le temps ce qu'on souhaiterait de pouvoir vouloir ou juger aujourd'hui.“ [Nechceme chtít, ale chceme konat, a kdybychom chtěli chtít, šlo by to do nekonečna; ostatně nemůžeme zapírat, že dobrovolnými skutky přispíváme často nepřímě k jiným dobrovolným činům, a ačkoliv nemůžeme chtít, co bychom chtěli, ani nemůžeme o tom soudit, co bychom chtěli, přes to můžeme jaksí předem učinit, že později budeme soudit nebo chtít, co bychom si přáli, abychom mohli chtít nebo soudit dnes. – Cit. podle *Nové úvahy*, s. 136.]

²⁴⁰ NE II, 21, § 29: „C'est souvent une perception insensible qu'on ne sauroit distinguer ny démêler qui nous fait pancher plustost d'un costé que de l'autre, sans qu'on en puisse rendre raison.“ [Často nepostřehnutý dojem, který nemůžeme rozeznat ani prohlédnout, způsobuje, že se přikláníme spíše k jedné než druhé straně, aniž bychom si to uvědomovali. – Cit. podle *Nové úvahy*, s. 137.]

a lidský duch často zabloudí v nejrůznějších zákoutích, neboť nedokáže být často dosti přesný.²⁴¹

Shrnutí XXI. kapitoly z II. knihy *Nových úvah*

Leibniz vymezuje pojem vůle ve vztahu k rozumu a úplné indiferenci. Každé jednání je doprovázeno rozvažováním. Rozum nemá u člověka nikdy plnou vládu, a proto je člověk často unášen vášněmi. Leibniz vystupuje vůči úplné indiferenci, a to také z toho důvodu, že jinak by se podněty vůle řetězily do nekonečna. Pohnutky vůle mají konečnou řadu, a proto je člověk schopen se rozhodnout. V textu je znovu zdůrazněno, že svoboda není možná bez rozumu a rozvažování.

²⁴¹ NE II, 21, § 28: „On ne veut donc pas ce qu'on voudrait, mais ce qui plaist: quoyque la volonté puisse contribuer indirectement et comme de loin à faire que quelque chose plaise ou ne plaise pas, comme j'ay déjà remarqué. Et les hommes ne démêlant guères toutes ces considérations distinctes il n'est point étonnant qu'on s'embrouille tant l'esprit sur cette matiere qui a beaucoup de replis cachés.“ [Nechceme to, co bychom chtěli, ale to, co se nám líbí, ačkoliv vůle může nepřímo a zdaleka spolupůsobiti, aby se nám něco zalíbilo nebo nezalíbilo, jak jsem již výše poznamenal. A poněvadž lidé nedovedou v těchto pozorováních náležitě býti přesni, není nic divného, že duch často zbloudí při tomto předmětu, který má tolik skrytých zákoutí. – Cit. podle *Nové úvahy*, s. 137.]

2.4. *Theodicea* (1710)

Theodicea je Leibnizův nejslavnější a za jeho života jediný publikovaný spis. Samo jméno spisu je Leibnizovým novotvarem, který zakládá jeden z klasických *loci* západního myšlení. Leibniz se přiznává, že se ve svém díle vrací ke svým názorům, jež vyjadřoval už i v raných spisech. *Theodiceu* lze chápat jako sbírku Leibnizových myšlenek, které kulminují v obhajobě Boží spravedlnosti a lidské svobody. Spis je zčásti polemikou s Pierrem Baylem (ve spise je také hojně citován). *Theodicea* byla napsána původně francouzsky. Vzbudila ve své době značný obdiv, neboť odpovídala tehdejší náladě v učeném a literárním světě; byla hned přeložena do více jazyků. Spis vznikl z rozhovorů intelektuálního kruhu okolo královny Sophie Charlott, kde se řešil slovník Baylův, ale i spisy volnomyšlenkářských anglických deistů.²⁴² Královna Leibnizovi uložila, aby z jejich rozhovorů vytvořil sbírku, která vyšla pátý rok po její smrti. Celé dílo je z velké části apologetickým počinem.

2.4.1. Struktura a systematický nárys *Theodiceje*

Spis tvoří: I. Předmluva; II. Úvodní pojednání o shodě víry s rozumem; III. Pojednání o spravedlnosti Boha, svobodě člověka a původu zla. Předmlu-

²⁴² „Il a encore eu des raisons particulières assez considérables, qui l'ont invité à mettre la main à la plume sur ce sujet. Des entretiens qu'il a eus là-dessus avec quelques personnes de lettres et de cour, en Allemagne et en France, et surtout avec une princesse des plus grandes et des plus accomplies, l'y ont déterminé plus d'une fois. Il avait eu l'honneur de dire ses sentiments à cette princesse sur plusieurs endroits du dictionnaire merveilleux de M. Bayle.“ [Autor měl ještě zvláštní, dosti závažné důvody k tomu, aby se ohledně daných problémů chopil pera. Podněty přicházely opakovaně v rozmluvách, které vedl o těchto věcech s řadou spisovatelů a dvořanů v Německu a ve Francii, a zejména s jednou z největších a nejdokonalejších princezen. Měl čest vyložit této princezně své názory na některá místa vynikajícího *Dictionnaire* Pierra Bayla... – Cit. podle *Theodicea*, s. 19 (Předmluva).]

va vysvětluje hlavní záměr spisu. Úvodní pojednání určuje metodu, kterou chce Leibniz postupovat. Samo pojednání má tři části. V první části jsou obšírně předloženy všechny obtíže a odpovědi spojené se svobodou a Boží spravedlností. V druhé části jsou představeny námitky související s Baylem a jsou opakovány a rozvedeny argumenty z první části. Třetí část se věnuje fyzickému zlu, vrací se v daleko menší míře k Baylovi, první částí a končí dialogem, který je alegorií pro nejlepší svět ze všech možných.

2.4.1.1. Předmluva

V předmluvě je představena Leibnizova motivace k sepsání spisu. Leibniz vyjadřuje značné znepokojení nad stavem víry, kdy se zbožnost mění v pouhé obřady a prázdné formulace.²⁴³ Nechce však, aby víra byla rozpuštěna pouze v cítění. Pravá zbožnost spočívá „v cítění a v praktickém konání“.²⁴⁴ Zbožnost má vždy vést láska doprovázená ctností a osvíceným světlem rozumu.²⁴⁵

²⁴³ „On a vu de tout temps que le commun des hommes a mis la dévotion dans les formalités: la solide piété, c'est-à-dire la lumière et la vertu, n'a jamais été le partage du grand nombre.“ [Ve všech dobách se zbožnost valné většiny lidí omezovala na vnější formy: pravá zbožnost, tj. světlo a ctnost, jim nikdy nebyla vlastní. – Cit. podle *Theodicea*, s. 7 (Předmluva).]

²⁴⁴ „Comme la véritable piété consiste dans les sentiments et dans la pratique, les formalités de dévotion l'imitent, et sont de deux sortes; les unes reviennent aux cérémonies de la pratique, et les autres aux formulaires de la croyance.“ [Opravdová zbožnost záleží v cítění a v praktickém konání a vnější formy se jí v tom snaží napodobit dvojím způsobem: jde buď o *obřadní praktiky*, nebo o *formulace víry*. – Cit. podle *Theodicea*, s. 7 (Předmluva).]

²⁴⁵ „... la véritable piété, et même la véritable félicité, consiste dans l'amour de Dieu, mais dans un amour éclairé, dont l'ardeur soit accompagnée de lumière.“ [... opravdová zbožnost a opravdové štěstí záleží v lásce k Bohu, ovšem v lásce osvícené, jejíž žár je provázen světlem poznání. – Cit. podle *Theodicea*, s. 9 (Předmluva).]

Dále Leibniz tematizuje nebezpečí úpadku mravnosti v důsledku zmateného myšlení některých filosofických směrů a filosofů o povaze svobody a nutnosti.²⁴⁶ Jsou zmíněny dva hlavní labyrinty: kontinuum a svoboda.²⁴⁷ *Theodicea* má být spisem věnujícím se právě otázce svobody ve vztahu k nutnosti, jež trápí podle autora každého člověka.

Jsou představeny tři druhy náboženské nutnosti, jež v praxi ústí ve fatalismus – osudovost. V této souvislosti je zmíněno sofisma *lenivého rozumu*: názoru, že ať člověk dělá, co dělá, jeho sudba jej nikdy nemůže minout. Je lepší nic nedělat.²⁴⁸ Sofisma lenivého rozumu vyplývá z určité

²⁴⁶ „... on a eu recours à la puissance irrésistible de Dieu, quand il s’agissait plutôt de faire voir sa bonté suprême; et on a employé un pouvoir despotique, lorsqu’on devait concevoir une puissance réglée par la plus parfaite sagesse. J’ai remarqué que ces sentiments, capables de faire du tort, étaient appuyés particulièrement sur des notions embarrassées qu’on s’était formées touchant la liberté, la nécessité et le destin; et j’ai pris la plume plus d’une fois dans les occasions, pour donner des éclaircissements sur ces matières importantes.“ [Někteří poukazovali na vše přemáhající Boží moc, zatímco měli vyzdvihovat spíše jeho svrchovanou dobrotu, a mluvili o despotické moci tam, kde měli uplatnit myšlenku moci řízené nejdokonalejší moudrostí. Uvědomil jsem si, že tyto názory, jež mohou způsobit velkou škodu, se opírají zejména o zmatené pojmy týkající se svobody, nutnosti a osudu, a nejednou jsem se při různých příležitostech chopil pera, abych tyto důležité věci objasnil. – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 10.]

²⁴⁷ „Il y a deux labyrinthes fameux où notre raison s’égare bien souvent: l’un regarde la grande question du libre et du nécessaire, surtout dans la production et dans l’origine du mal; l’autre consiste dans la discussion de la continuité et des indivisibles qui en paraissent les éléments, et où doit entrer la considération de l’infini. Le premier embarrasse presque tout le genre humain, l’autre n’exerce que les philosophes.“ [Jsou dva známé labyrinty, v nichž náš rozum velmi často zbloudí. První se týká velké otázky *svobody a nutnosti*, zejména pokud jde o vytváření a původ zla. Druhý *záleží* v diskusi o *kontinuitě a nedělitelných věcech*, které se zdají být jejími prvky, s čímž úzce souvisí problém *nekonečna*. První labyrint znepokojuje téměř celé lidstvo, zatímco druhým se zabývají jen filosofové. – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 11.]

²⁴⁸ „Les hommes presque de tout temps ont été troublés par un sophisme que les anciens appelaient la raison paresseuse, parce qu’il allait à ne rien faire, ou du moins à n’avoir soin de rien, et à ne suivre que le penchant des plaisirs présents.“ [Ve všech dobách se lidé nechávali mást sofismatem, jež bylo v klasickém starověku nazýváno sofisma *lenivého rozumu*, protože vede k tomu, aby člověk nic nedělal nebo se alespoň o nic nestaral a řídil se jen sklonem k bezprostředním libostem. – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 11.]

podoby chápání nutné budoucnosti (nastane to, co nastat má): A) Určitý druh theismu, kde „božství všechno předem ví a všechno předem stanoví, neboť ovládá všechny věci vesmíru“. B) Kauzální nexus „všechno se děje na základě zřetězení příčin“. C) Nutnost díky povaze pravdy, kde budoucí nutnost „vyplývá ze samé povahy pravdy, která je ve výrociích o budoucích událostech určitá stejně jako ve všech ostatních výrociích, neboť každý výrok vždy musí být sám o sobě buď pravdivý, nebo nepravdivý“.²⁴⁹

„Špatně chápaná idea nutnosti, uplatněná v praxi“²⁵⁰ dala podnět ke vzniku fatalismů. *Fatum mahometanum* je „osud na turecký způsob“.²⁵¹ Je to postoj typu „co se má stát, se stane, ať děláme, co děláme“. Jako pokročilejší označuje Leibniz postoj nazvaný *fatum stoicum*.²⁵² To je názor, že vše se děje nutně, ale na člověku je, aby toto dění přijal, a tím získává svobo-

²⁴⁹ „... soit parce que la divinité prévoit tout, et le préétablit même, en gouvernant toutes les choses de l'univers; soit parce que tout arrive nécessairement par l'enchaînement des causes; soit enfin par la nature même de la vérité qui est déterminée dans les énonciations qu'on peut former sur les événements futurs, comme elle l'est dans toutes les autres énonciations, puisque l'énonciation doit toujours être vraie ou fausse en elle-même, quoique nous ne connaissions pas toujours ce qui en est.“ – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 11.

²⁵⁰ „L'idée mal entendue de la nécessité, étant employée dans la pratique, a fait naître ce que j'appelle *fatum mahometanum*, le destin à la turque.“ – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 11.

²⁵¹ „... parce qu'on impute aux Turcs de ne pas éviter les dangers, et de ne pas même quitter les lieux infectés de la peste, sur des raisonnements semblables à ceux qu'on vient de rapporter.“ [O Turcích se totiž tvrdí, že se nevyhýbají nebezpečí, že neopouštějí ani místa zasažená morem, a to na základě podobné úvahy, jakou jsme právě uvedli. – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 11.]

²⁵² „... *fatum stoicum* n'était pas si noir qu'on le fait: il ne détournait pas les hommes du soin de leurs affaires; mais il tendait à leur donner la tranquillité à l'égard des événements, par la considération de la nécessité qui rend nos soucis et nos chagrins inutiles.“ [... *fatum stoicum*, stoický osud, nebyl nic tak temného, jak se obvykle líčí: neodváděl lidi od starosti o jejich záležitosti, nýbrž snažil se jim ve vztahu k událostem dodat klidu uvažováním o nutnosti, která činí všechny naše starosti a trápení zbytečnými. – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 11–12.]

du. Svoboda je v tomto pojetí chápána jako přijetí osudové nutnosti. Dalším postojem je *fatum christianum*.²⁵³ Bůh stejně všechno řídí a dělá, a proto je dobré se do jeho vůle spokojeně odevzdat, neboť jakýkoli čin by mohl být narušením Božího jednání. Svoboda je v tomto systému odevzdáním se do Boží vůle, ať se děje, co se děje.

Dále je v předmluvě tematizováno několik zásadních otázek týkajících se svobodné volby, nutnosti a Boží spravedlnosti: A) Problematika Božího spolupůsobení a lidské svobody ve vztahu k hříchu. Jestliže Bůh spolupůsobí, měl by pak být odpovědný i za hříchy? B) I kdyby Bůh nespoluúčastnil při zlých skutcích, tak o nich musí vědět. Proč Bůh nic neudělá?²⁵⁴ C) Jak lze připustit názor, že nic se neděje bez vůle a působení Boha, tedy že Bůh má podíl i na záměrech, které jsou neslučitelné s jeho dobrotou?²⁵⁵

Úkolem celého pojednání je projít labyrintem svobody a nutnosti. Chce ukázat následující:

²⁵³ „... faites votre devoir, et soyez contents de ce qui en arrivera, non seulement parce que vous ne sauriez résister à la providence divine ou à la nature des choses, (ce qui peut suffire pour être tranquille et non pas pour être content) mais encore parce que vous avez affaire à un bon maître. Et c'est ce qu'on peut appeler *fatum christianum*.“ [... konejte svou povinnost a buďte spokojeni s tím, co přijde, nejen proto, že nemůžete odporovat Boží prozřetelnosti či přirozenosti věcí – což stačí ke *klidu*, ne však k spokojenosti –, ale také proto, že máte co činit s dobrým Pánem. – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 12.]

²⁵⁴ „Quand il n'y aurait point de concours de Dieu aux mauvaises actions, on ne laisserait pas de trouver de la difficulté en ce qu'il les prévoit et qu'il les permet, les pouvant empêcher par sa toute-puissance.“ [I kdyby neexistovalo spolupůsobení Boha se špatnými skutky, stále ještě by byla obtíž v tom, že Bůh je předem poznává a připouští, ačkoli jim může zabránit díky své všemohoucnosti. – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 15.]

²⁵⁵ „... mais d'autres n'en ont pas moins, qui, persuadés que rien ne se fait sans la volonté et sans la puissance de Dieu, lui attribuent des intentions et des actions si indignes du plus grand et du meilleur de tous les êtres...“ [Ale neméně se mýlí ti, kteří jsou přesvědčeni, že nic se neděje bez vůle a působení Boha, a přece mu přisuzují záměry a činy tak nedůstojné největší a nejlepší ze všech bytostí... – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 15.]

- a) Absolutní nutnost nemá ve svobodném jednání žádné místo. Svoboda je prosta nátlaku.²⁵⁶
- b) Bůh volí vždy to nejlepší, ale naprosto nejedná z absolutní nutnosti.²⁵⁷
- c) „Zákony, jež Bůh předepsal přírodě jakožto pro ni vhodné, se nacházejí uprostřed mezi absolutně nutnými geometrickými pravdami a libovolnými ustanoveními.“²⁵⁸
- d) Ve svobodě je určitá indiferentnost. Nejde však o rovnovážnou indiferenci.²⁵⁹
- e) „Ve svobodných úkonech je dokonalá spontánnost.“²⁶⁰
- f) „... že hypotetická nutnost a morální nutnost, jež ve svobodných úkonech zůstávají, zde neznamenaají nic nenáležitého a že *lenivý rozum* je čiré sofisma.“²⁶¹

²⁵⁶ „On fera voir que la nécessité absolue, qu'on appelle aussi logique et métaphysique, et quelquefois géométrique, et qui serait seule à craindre, ne se trouve point dans les actions libres; et qu'ainsi la liberté est exempte, non seulement de la contrainte, mais encore de la vraie nécessité.“ [Chci ukázat, že *absolutní nutnost*, která se nazývá také nutnost logická a metafyzická a někdy geometrická a již jedině bychom se tu obávali, nemá ve svobodném jednání žádné místo; a že tedy svoboda je prosta nejen nátlaku, nýbrž také opravdové nutnosti. – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 17.]

²⁵⁷ „On fera voir que Dieu même, quoiqu'il choisisse toujours le meilleur, n'agit point par une nécessité absolue.“ – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 17.

²⁵⁸ „... et que les lois de la nature que Dieu lui a prescrites, fondées sur la convenance, tiennent le milieu entre les vérités géométriques, absolument nécessaires, et les décrets arbitraires.“ – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 17.

²⁵⁹ „... il y a une indifférence dans la liberté, parce qu'il n'y a point de nécessité absolue pour l'un ou pour l'autre parti; mais qu'il n'y a pourtant jamais une indifférence de parfait équilibre.“ [... ve svobodě je určitá indiferentnost, protože neexistuje absolutní nutnost pro jednu nebo druhou stranu, že zde však není nikdy indiferentnost ve smyslu dokonalé rovnováhy. – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 17.]

²⁶⁰ „... dans les actions libres une parfaite spontanéité.“ – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 17–18.

V otázce původu zla se zřetelem k Bohu prokáže:

- a) Podá „obranu Božích dokonalostí“.²⁶²
- b) „Vše závisí na Bohu, že Bůh spolupůsobí s veškerou činností tvorů, že dokonce, chcete-li, neustále tvory tvoří, a že přesto není původcem hříchu.“²⁶³
- c) „Zlo má jiný zdroj než Boží vůli, a proto můžeme o zlu viny prá-
vem říci, že Bůh ho nechce, nýbrž jen připouští.“²⁶⁴
- d) „Bůh mohl připustit hřích a bídu, a dokonce při nich spolupůsobit a
přispívat k nim bez újmy na své vlastní svrchované svatosti a dob-
rotě, třebaže absolutně řečeno se mohl veškerému tomuto zlu vy-
hnout.“²⁶⁵

V otázce milosti a předurčení obhájí, že:

- a) K obrácení dochází „jedině působením předcházející Boží milos-
ti“.²⁶⁶

²⁶¹ „... la nécessité hypothétique et la nécessité morale qui restent dans les actions libres n'ont point d'inconvénient, et que la raison paresseuse est un vrai sophisme.“ – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 18.

²⁶² „... on fait une apologie de ses perfections.“ – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 18.

²⁶³ „... tout dépende de lui, qu'il concoure à toutes les actions des créatures, qu'il crée même continuellement les créatures, si vous le voulez, et que néanmoins il ne soit point l'auteur du péché.“ – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 18.

²⁶⁴ „... on montre comment le mal a une autre source que la volonté de Dieu, et qu'on a raison pour cela de dire du mal de culpé, que Dieu ne le veut point et qu'il le permet seulement.“ – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 18.

²⁶⁵ „... l'on montre que Dieu a pu permettre le péché et la misère, et y concourir même et y contribuer, sans préjudice de sa sainteté et de sa bonté suprêmes: quoique absolument parlant, il aurait pu éviter tous ces maux.“ – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 18.

²⁶⁶ „... que nous ne sommes convertis que par la grâce prévenante de Dieu.“ – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 18.

- b) „Bůh chce spásu všech lidí a zatracuje pouze ty, kteří mají zlou vůli.“²⁶⁷
- c) „Všem dává dostatečnou milost, pokud jen jí chtějí využít.“²⁶⁸
- d) „Že Ježíš Kristus je principem a středem vyvolení, a Bůh určil vyvolené ke spáse proto, že předem věděl, že v živé víře přijmou učení Ježíše Krista.“²⁶⁹

V závěrečné části předmluvy se Leibniz zmiňuje o Pierru Baylovi, jehož slovník (*Dictionnaire historique et critique*) četl a velmi si jej považuje. Nicméně celá *Theodicea* je polemikou s jeho slovníkem a názory, protože Bayle proti sobě staví náboženství a rozum, a navíc rozumu je u něj příkázáno mlčet.²⁷⁰

Leibniz již v předmluvě upozorňuje na *princip nejlepšího*, jenž představil i ve svých starších spisech, totiž že Bůh stvořil a vybral svět nejlepší ze všech možných, což spojuje s výkladem harmonie a substance.²⁷¹ *Theodicea*

²⁶⁷ „Dieu veut le salut de tous les hommes.“ – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 18.

²⁶⁸ „... qu’il donne à tous une grâce suffisante pourvu qu’ils en veulent user.“ – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 18.

²⁶⁹ „Jésus Christ étant le principe et le centre de l’élection, Dieu a destiné les élus au salut, parce qu’il a prévu qu’ils s’attacheraient à la doctrine de Jésus-Christ.“ – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 18.

²⁷⁰ „... où la religion et la raison paraissent en combattantes, et où M. Bayle veut faire taire la rai son après l’avoir fait trop parler; ce qu’il appelle le triomphe de la foi.“ [... kde se zdá, že náboženství a rozum jsou ve sporu, a kde pan Bayle ukládá rozumu mlčení, poté, co ho nechal mluvit příliš hlasitě, což nazývá triumfem víry. – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 19.]

²⁷¹ „Car ayant fait de nouvelles découvertes sur la nature de la force active et sur les lois du mouvement, j’ai fait voir qu’elles ne sont pas d’une nécessité absolument géométrique, comme Spinoza paraît l’avoir cru; et qu’elles ne sont pas purement arbitraires non plus, quoique ce soit l’opinion de M. Bayle et de quelques philosophes modernes; mais qu’elles dépendent de la convenance, comme je l’ai déjà marqué ci-dessus, ou de ce que j’appelle le principe du meilleur; et qu’on reconnaît en cela, comme en toute autre chose, les caractères de la première substance, dont les productions

je rozvedením myšlenek podaných v raném období, které v průběhu desetiletí promýšlel, a znovu se k ní vrací v souvislosti s útokem Pierra Bayla.

2.4.1.2. Úvodní pojednání o shodě víry s rozumem

Leibniz věnuje otázce vztahu víry a rozumu úvodní pojednání, protože zde jasně demonstruje vlastní pozici, z které hodlá obhajobu Boha vést. Nejenom víra, nýbrž také rozum je Božím darem; „jejich boj by znamenal, že Bůh bojuje s Bohem“.²⁷² Leibniz definuje rozum jako spojitost pravd.²⁷³ Mínilo-li usuzováním přísné myšlení řídicí se logickými pravidly, nemůže nás rozum nikdy zklamat. Víra se zakládá na zjevení, tedy na pravdě, kterou Bůh zjevil mimořádným způsobem. Za předpokladu, že dvě pravdy si nemohou odporovat, plyne z uvedeného vymezení, že vzájemný protiklad víry a rozumu není možný. Chceme-li naslouchat víře, nemusí-

marquent une sagesse souveraine et font la plus parfaite des harmonies. J'ai fait voir aussi que c'est cette harmonie qui fait encore la liaison, tant de l'avenir avec le passé que du présent avec ce qui est absent.“ [Učinil jsem totiž nové objevy ohledně povahy aktivní síly a ohledně zákonů pohybu, a tak jsem ukázal, že v nich nejde, jak se zřejmě domníval Spinoza, o absolutně geometrickou nutnost a že ani nejsou čistě libovolné, jakkoli to tvrdí pan Bayle a někteří moderní filosofové, nýbrž že závisí na *vhodnosti*, jak jsem už shora poznamenal, neboli na tom, co nazývám *princip nejlepšího*: v tom, jako v každé jiné věci, poznáváme znaky první substance, jejíž díla nesou znaky svrchované moudrosti a tvoří nejdokonalejší z harmonií. Ukázal jsem také, že právě tato harmonie spojuje jak budoucnost s minulostí, tak přítomné s tím, co je nepřítomné. – Cit. podle *Theodicea*, Předmluva, s. 23–24.]

²⁷² *Theodicea*, Úvodní pojednání o shodě víry s rozumem (dále jen „ÚP“), § 39: „Mais comme la raison est un don de Dieu aussi bien que la foi, leur combat ferait combattre Dieu contre Dieu.“ [Ale protože rozum je dar Boží právě tak jako víra, jejich boj by znamenal, že Bůh bojuje s Bohem. – Cit. podle *Theodicea*, ÚP, s. 51.]

²⁷³ Tamtéž, ÚP, § 1: „... la raison est l'enchaînement des vérités, mais particulièrement (lorsqu'elle est comparée avec la foi) de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement, sans être aidé des lumières de la foi.“ [... *rozum* je spojitost pravd, zvláště pak (ve srovnání s vírou) takových, k nimž může lidský duch dospět přirozeným způsobem, bez pomoci světla víry. – Cit. podle *Theodicea*, ÚP, s. 29.]

me se vzdávat rozumu, stejně jako když chceme jasně vidět, netřeba si vypichovat oči.²⁷⁴

Zjevení je zároveň tajemstvím, které můžeme „*vysvětlit* natolik, nakolik je to nutné, abychom v ně věřili, ale nemůžeme je *pochopit* ani učinit srozumitelným, jak se dějí“.²⁷⁵ Proto jsou k vysvětlení náboženských pravd vhodné analogie a podobenství. Jak se ale stavět k námitkám, které rozum vznáší proti víře? Skutečně jsou, jak tvrdí Bayle, neřešitelné a víra nad rozumem triumfuje? K odpovědi je nutné učinit ještě jednu distinkci, a sice mezi tvrzením, které je proti rozumu, a tedy odporuje jistým a nutným pravdám, a takovým, jež je nad rozumem, čili odporuje naší běžné zkušenosti.²⁷⁶ Tajemství svaté Trojice nebo stvoření pokládá Leibniz za nadrozumové pravdy, náš duch je nedokáže zcela pochopit. „Ale pravda nikdy nemůže být proti rozumu. Článek víry, který byl vyvrácen rozumem, není vůbec nepochopitelný, naopak lze říci, že nic nelze snadněji pochopit a nic není zřejmější než jeho nesmyslnost.“²⁷⁷ „Neboť kdyby tajemství bylo zřejmě v rozporu se zřejmým principem, nebylo by to *temné tajemství*, nýbrž *zjevná absurdnost*...“²⁷⁸

²⁷⁴ Tamtéž, ÚP, § 38: „Nous n'avons pas besoin non plus de renoncer à la raison pour écouter la foi, ni de nous crever les yeux pour voir clair, comme disait la reine Christine.“ [Nemusíme se také vzdávat rozumu, chceme-li naslouchat víře, ani si vypichovat oči, chceme-li jasně vidět, jak říkávala královna Kristina. – Cit. podle *Theodicea*, ÚP, s. 51.]

²⁷⁵ Tamtéž, ÚP, § 5: „Les mystères se peuvent expliquer autant qu'il faut pour les croire; mais on ne les saurait comprendre ni faire entendre comment ils arrivent.“ – Cit. podle *Theodicea*, ÚP, s. 32.

²⁷⁶ Tamtéž, ÚP, §§ 23, 60, 61.

²⁷⁷ Tamtéž, ÚP, § 23: „Les mystères se peuvent expliquer autant qu'il faut pour les croire; mais on ne les saurait comprendre ni faire entendre comment ils arrivent.“ – Cit. podle *Theodicea*, ÚP, s. 44.

²⁷⁸ Tamtéž, ÚP, § 73: „... car s'il se trouvait que le mystère fût évidemment contraire à un principe évident, ce ne serait pas un mystère obscur, ce serait une absurdité manifeste.“ – Cit. podle *Theodicea*, ÚP, s. 69.

Když má námitka formu argumentu a je logicky správným a platným důkazem, dokazuje nepravdivost zastávané teze, i kdyby byla článkem víry. Nepřípustné jsou však námitky založené na pravděpodobnosti, jednak pro nedokonalost logiky v práci s pravděpodobnostními výroky, jednak je všeobecně známo, že tajemství odporují jevům a z hlediska rozumu vůbec nejsou pravděpodobná.²⁷⁹ Kdybychom znali všechna fakta, vytratily by se pochybnosti plynoucí z pravděpodobnostních námitek, podobně jako nás při poznávání přírodních věcí z klamného zdání vyvádí zkušenost nebo vyšší důvody.

V Úvodním pojednání Leibniz vedle dokazování shody rozumu a víry naznačil metodu, s níž hodlá čelit námitkám v celém díle. Podmínkou zdárného řešení filosofických problémů a zdánlivě neřešitelných sporů je přesnost, jasná pravidla a pozornost v myšlení, jejichž zanedbání vede často k zbytečným omylům.²⁸⁰ Platnost takzvaných věčných pravd – logických pravidel, která jsou absolutně nutná, tedy jejichž popření vede ke sporu a absurditě – je jistou zárukou pravdivé argumentace a správných výsledků.

Obhajobě Boží spravedlnosti může vedle logiky sloužit také věda a její nové poznatky. V §§ 18 a 19 předkládá Leibniz příklad, kdy víra v reálnou

²⁷⁹ Tamtéž, ÚP, § 28: „... puisque tout le monde convient que les mystères sont contre les apparences, et n'ont rien de vraisemblable, quand on ne les regarde que du côté de la raison.“ [Všichni se totiž shodují v tom, že tajemství odporují jevům a z hlediska rozumu vůbec nejsou pravděpodobná. – Cit. podle *Theodicea*, ÚP, s. 46.]

²⁸⁰ Tamtéž, ÚP, § 30: „... peut faire voir notre peu d'exactitude, et combien nous sommes complices de nos erreurs. Il n'y aurait rien de si aisé à terminer que ces disputes sur les droits de la foi et de la raison, si les hommes voulaient se servir des règles les plus vulgaires de la logique et raisonner avec tant soit peu d'attention.“ [... může ukázat, s jak malou přesností uvažujeme a jaký podíl viny máme na svých omylech. Nic by nebylo snazší než ukončit tyto spory o právech víry a rozumu, kdyby lidé užívali nejběžnějších pravidel logiky a uvažovali alespoň s trochou pozornosti. – Cit. podle *Theodicea*, ÚP, s. 47.]

přítomnost Ježíše Krista v eucharistii může být osvětlena Newtonovým objevem působení těles na dálku. Leibniz své myšlenky často ilustruje fyzikálními příklady, aby tak posílil tvrzení o vzájemné harmonii víry a rozumu, ba dokonce přesvědčil o službě rozumu v otázkách víry. Myšlení neodporuje náboženským tajemstvím, protože pravdy víry nejsou protirozumové. Abychom však zachovali rozlišení mezi vírou a rozumem, je nemožné náboženská tajemství přísně dokazovat. Leibniz říká: stačí nám určité „*co je to*“, ale „*jak je to*“ nás přesahuje.²⁸¹

2.4.1.3. Pojednání o spravedlnosti Boha, svobodě člověka a původu zla

Tuto část tvoří tři kapitoly. První v zásadě zodpovídá všechny námitky. Proto ji také nejvíce rozpracujeme. Ostatní dvě kapitoly nebudeme podrobně ve své struktuře rozebírat, avšak zahrneme jejich obsah v oddíle týkajícím se pojmu svobody.

2.4.1.3.1. Hlavní obtíže: spravedlnost Boží a lidská svoboda

Nejdříve jsou vytyčeny hlavní obtíže: 1) svoboda člověka „se zdá neslučitelná s božskou přirozeností“.²⁸² Jestliže se vezmou v úvahu Boží dokona-

²⁸¹ Tamtéž, ÚP, § 56: „Il en est de même de autres mystères, où les esprits modérés trouveront toujours une explication suffisante pour croire et jamais autant qu'il en faut pour comprendre. Il nous suffit un certain ce que c'es (τί ἐστι); mais le comment (πῶς) nous passe, et nous est point nécessaire“ [Stejně je tomu i s ostatními tajemstvími: umírněná mysl zde vždy najde vysvětlení dostačující k víře, nikdy však takové, jaké by bylo nutné, abychom tajemství pochopili. Stačí nám určité *co to je* (řec. τί ἐστι), ale *jak* (řec. πῶς) nás přesahuje a není pro nás ani nutné. – Cit. podle *Theodicea*, ÚP, s. 59.]

²⁸² *Theodicea*, § 1: „... la liberté de l'homme, laquelle paraît incompatible avec la nature divine.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 79.

losti (dobrota, spravedlnost, láska) a to, že Bůh spolupůsobí a je původcem všeho, má člověk ještě morální vinu, a tím pádem i svobodu jednání?
2) Bůh sám, i když se připustí lidská svoboda jednání a lidský podíl na zlu, nese velkou vinu za zlo ve světě.²⁸³ Jak lze obhájit Boží spolupůsobení ve věcech, aniž by se popřela Boží dobrota, když existuje zlo?²⁸⁴

ad 1) Na první pohled je s pojmem svobody neslučitelná jakákoli určitost (*la détermination*) a jistota (*la certitude*).²⁸⁵ Určitost a jistotu však lze nalézt již v základním uvažování o Bohu a světě: zpravidla se podle Leibnize připouští, že nahodilost budoucích událostí je určitá.²⁸⁶ Stejně i Boží předvědění je jisté, a tím je budoucnost jistá a určitá. Navíc je třeba vzít v úvahu, že Bůh nejspíš stěží může být vůči událostem lhostejný (*indifférence*).²⁸⁷

Leibniz však jde ve skeptické argumentaci namířené proti Boží spravedlnosti ještě dál. I kdyby se odmyslelo Boží spolupůsobení, všechno je spojeno (*tout est lié*) a každá příčina je „náležitě disponovaná“ pro jisté účinky.²⁸⁸ Z toho všeho by pak vyplývalo, že člověk je nucen konat dobro a zlo. Člověk by pak nekonal žádné svobodné jednání, ale byl by jen produktem prvotní příčiny anebo příčin vnějšího světa (kauzality).²⁸⁹

²⁸³ *Theodicea*, § 1: „... de Dieu, qui semble lui faire prendre trop de part à l'existence du mal, quand même l'homme serait libre et y prendrait aussi sa part.“ [... zdá se, že [Bůh] má příliš velký podíl na existenci zla, i kdyby člověk byl svobodný a měl na zlu také svůj podíl. – Cit. podle *Theodicea*, s. 79.]

²⁸⁴ Obě obtíže jsou rozvedeny v úvodních paragrafech (§ 2–5).

²⁸⁵ *Theodicea*, § 2.

²⁸⁶ Toto téma se objevilo v malé míře již v předmluvě, a to v souvislosti příčiny i následku. Budoucí nahodilé události mají své příčiny, vztahují se k pravdivosti, a proto nemohou být zcela nahodilé.

²⁸⁷ *Theodicea*, § 2.

²⁸⁸ *Theodicea*, § 2. – Cit. podle *Theodicea*, s. 80.

²⁸⁹ Leibniz jako by v tomto oddíle předjímal myšlenku Laplaceova démona, který jednoduše ví o vše, co nastane.

ad 2) I kdyby se obtíže (viz A) podařilo překonat a člověku by byla přirknuta svoboda, je a zůstává problémem podíl Boží účasti na spoluutváření zla. Námítkou tedy je: Bůh dává hříchu realitu, čímž by se dalo říci, že dává nejen fyzickou příčinu hříchu, ale i morální.²⁹⁰ Rovněž nepomáhá *systém příležitostných příčin* (Malebranche), v němž by Bůh působil jen v takových případech lidského vědomí, které jsou morální a vedou k dobrému záměru.²⁹¹ Protože *systém příležitostných příčin* a i jiné další, které se snaží nějak ospravedlnit Boží spolupůsobení, mohou být lehce překonány, když se připustí běžné tvrzení: bez jeho připuštění se nic neděje.²⁹² Leibniz dotahuje tento argument *ad absurdum*, když začne uvažovat o spáse lidí, protože jestliže se neděje nic bez Božího připuštění, není dost jasné, proč někdo bude spasen a jiný zavržen, když víra je dar.²⁹³ Celou úvahu zakončuje obrazem despotického Boha udělujícího spásu, jak chce, která má až komické prvky:

²⁹⁰ *Theodicea*, § 3: „L'on objecte que toute la réalité, et ce qu'on appelle la substance de l'acte, dans le péché même, est une production de Dieu, puisque toutes les créatures et toutes leurs actions tiennent de lui ce qu'elles ont de réel.“ [Namítá se, že veškerá realita, i takzvaná substance samého hříšného úkonu, je výtvozem Boha, protože všechno, co je v tvorech a jejich činnostech reálné, pochází od něho. – Cit. podle *Theodicea*, s. 80.]

²⁹¹ *Theodicea*, § 3: „Et il ne suffit pas de dire que Dieu s'est fait une loi de concourir avec les volontés ou résolutions de l'homme, soit dans le sentiment commun, soit dans le système des causes occasionnelles.“ [A nestačí říkat, že Bůh sám sobě učinil zákonem, že bude spolupůsobit s veškerým chtěním či rozhodnutími člověka, ať už to chápeme v obvyklém smyslu, nebo ve smyslu systému příležitostných příčin. – Cit. podle *Theodicea*, s. 80.]

²⁹² *Theodicea*, § 4: „Mais quand Dieu ne devrait concourir aux actions que d'un concours général, ou même point du tout, du moins aux mauvaises, c'est assez pour l'imputation, dira-t-on, et pour le rendre cause morale, que rien n'arrive sans sa permission.“ [Ale i kdyby Bůh spolupůsobil s činnostmi jen obecně anebo – alespoň v případě špatného jednání – nespůsobil dokonce vůbec, přece k tomu, abychom mu dávali vinu a činili ho morální příčinou, stačí (jak se tvrdí), že se nic neděje bez jeho připuštění. – Cit. podle *Theodicea*, s. 80.]

²⁹³ *Theodicea*, § 4. – *Theodicea*, s. 81.

„Je tedy strašlivé pomyslet, že Bůh, který vydal svého jediného Syna za celé lidstvo, a je tak jediným původcem a pánem spásy lidí, jich přesto zachraňuje tak málo a všechny ostatní vydává svému nepříteli ďáblu, který je po celou věčnost trýzní, takže oni pak svému Stvořiteli zlořečí, třebaže byli všichni stvořeni, aby šířili a vyjevovali jeho dobrotu, jeho spravedlnost a ostatní jeho dokonalosti. A tento výsledek děsí tím více, že všichni tito lidé jsou na celou věčnost nešťastni jen proto, že Bůh vystavil jejich prarodiče pokušení, o němž věděl, že mu neodolají; proto, že tento hřích je v lidech a je jim přičítán, dříve než se na něm podílí jejich vůle...“²⁹⁴

2.4.1.3.2. *Bůh, nejlepší svět a původ zla*

Leibniz začíná svou odpověď na námitky aposteriorním důkazem Boží existence. Na důkazu je zjevný pojem možných světů a princip dostatečného důvodu. Sled argumentace důkazu je takovýto:

Leibniz předkládá dvě tvrzení:

A) Omezené (*borneés*) věci, což jsou vlastně předměty běžného smyslového vnímání, jsou nahodilé. Samy v sobě nemají nic, co by jejich existenci činilo nutnou.

B) Čas, prostor a hmota (*la matière*), které patří neodmyslitelně k omezeným věcem, by mohly nabývat zcela jiných podob i uspořádání; jsou indiferentní.²⁹⁵

²⁹⁴ *Theodicea*, § 5: „De sorte que c'est un jugement terrible que Dieu, donnant son fils unique pour tout le genre humain et étant l'unique auteur et maître du salut des hommes, en sauve pourtant si peu et abandonne tous les autres au diable son ennemi, qui les tourmente éternellement et leur fait maudire leur créateur, quoiqu'ils aient été tous créés pour répandre et manifester sa bonté, sa justice et ses autres perfections; et cet événement imprime d'autant plus d'effroi, que tous ces hommes ne sont malheureux pour toute l'éternité que parce que Dieu a exposé leurs parents à une tentation à laquelle il savait qu'ils ne résisteraient pas; que ce péché est inhérent et imputé aux hommes avant que leur volonté y ait part.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 81–82.

²⁹⁵ *Theodicea*, § 7: „... comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire; étant manifeste que

Proto:

A) Je třeba hledat důvod existence světa v souhrnu nahodilých věcí. Svět jako celek má určitý počátek i cíl. Jako celek má svůj důvod. Jednotlivá nahodilost v celku světa není nahodilostí, má někde původ. (Toto první tvrzení je blízké kosmologickému důkazu Boží existence. Leibniz zde ovšem nemluví o příčině, ale o důvodu, což je vlastně inovativní interpretace klasického důkazu.)

B) Důvod existence světa je třeba hledat v substanci mající důvod své existence v sobě, která je proto nutná a věčná. Nejde o prvotní příčinu, ale vlastní prvotní důvod, který předchází příčině (*causa sui*). Tato substance je věčná, tedy i nutná.²⁹⁶

C) Substance musí být nadaná rozumem (*intelligente*), protože věci omezené a stejně tak i kvality mohou být všemožně nahodilými.²⁹⁷ Svět by mohl být úplně jinak nahodilý, a proto tato inteligentní příčina musí vě-

le temps, l'espace et la matière, unies et uniformes en elles-mêmes, et indifférentes à tout, pouvaient recevoir de tout autres mouvements et figures, et dans un autre ordre.“ [Neboť věci, které jsou omezené – jako všechno, co vidíme a zakoušíme – jsou nahodilé a nemají v sobě nic, co by jejich existenci činilo nutnou: je přece zjevné, že čas, prostor a hmota, jež jsou samy o sobě jednotné a stejnorodé a vůči všemu indiferentní, mohly nabýt zcela jiných pohybů a podob a jiného uspořádání. – Cit. podle *Theodicea*, s. 83.]

²⁹⁶ *Theodicea*, § 7: „Il faut donc chercher la raison de l'existence du monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes: et il faut la chercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est nécessaire et éternelle.“ [Je tedy třeba hledat *důvod existence světa*, který je úplným souhrnem *nahodilých věcí*, a je třeba hledat ho v *substanci, která má důvod své existence sama v sobě* a je v důsledku toho *nutná* a věčná. – Cit. podle *Theodicea*, s. 83.]

²⁹⁷ *Theodicea*, § 7: „Il faut aussi que cette cause soit intelligente; car ce monde qui existe étant contingent, et une infinité d'autres mondes étant également possibles et également prétendants à l'existence, pour ainsi dire, aussi bien que lui, il faut que la cause du monde ait eu égard ou relation à tous ces mondes possibles, pour en déterminer un.“ [Tato příčina dále musí být *nadaná rozumem [intelligente]*, neboť existující svět je nahodilý a nekonečně početné jiné světy jsou stejně možné jako existující svět a stejně si nárokují existenci, abychom tak řekli, takže je třeba, aby příčina světa brala zřetel na všechny možné světy a měla ke všem vztah, má-li určit k existenci jeden z nich. – Cit. podle *Theodicea*, s. 83.]

dět, proč volí svět tak, a ne jinak. Tato příčina má tedy i vztah k jiným možným světům, které si nárokují existenci.

D) Nakonec je podán argument pro jedinnost této příčiny. Protože je vše spojeno, není možné, aby existovalo více příčin světa, a proto je jenom jedna.²⁹⁸

Tento důkaz sice navazuje na předchozí tradice a spojuje v sobě jak ontologický, tak i kosmologický důkaz Boží existence. Dokonalá substance musí mít důvod své existence v sobě, protože je prvotní příčinou. Tato příčina je nutná, protože vytváří řád, a současně věčná, protože jí nic nepředchází. Zcela originální je však tematizace možných světů. Bůh je příčinou světa, ale současně je i příčinou jiných možných světů, které nebyly uvedeny do existence. Tento svět je stvořen nejen na základě Boží vůle, ale i na základě rozumnosti a moudrosti prvotní příčiny, která vybírá nejlepší svět na základě dostatečného důvodu. Leibniz přičítá zdroj esencí Boží moudrosti a rozumu. Vůle je původem existencí.²⁹⁹

Ze sedmého paragrafu vyplývá jeden základní předpoklad pro vysvětlení zla naproti Božím dokonalostem: Bůh zvolil to nejlepší. Zlo do tohoto světa patří.

„... kdyby mezi všemi možnými světy žádný nebyl nejlepší (*optimus*), Bůh by žádný svět nevytvořil. (...) Kdybychom naplnili všechny časy a všechna místa, stále by platilo, že jsme je mohli naplnit nekonečně mnoha způsoby a

²⁹⁸ *Theodicea*, § 7: „Et comme tout est lié, il n’y a pas lieu d’en admettre plus d’une. Son entendement est la source des essences, et sa volonté est l’origine des existences.“ [A protože vše je navzájem spojeno, není důvod uznávat více než *jednu* takovou příčinu. – Cit. podle *Theodicea*, s. 83]

²⁹⁹ *Theodicea*, § 7: „Son entendement est la source des essences, et sa volonté est l’origine des existences.“ [Její rozum je zdrojem *esencí* a její vůle je původem *existencí*. – Cit. podle *Theodicea*, s. 83.]

že existuje nekonečně mnoho možných světů, z nichž Bůh musel vybrat ten nejlepší, protože nečiní nic, aniž jedná podle nejvyššího rozumu.“³⁰⁰

Na otázku, proč musí být ve světě zlo, Leibniz odpovídá: kdyby tomu tak nemuselo být, tak by tomu nebylo a svět by byl stvořen zcela jinak. Svět je ale stvořen tak, jak je – optimálně.³⁰¹ Zlo patří k nejlepšímu z možných světů. Má svůj důvod.

Dále je uveden i určitý perspektivní argument. Něco, co se nám může z naší perspektivy jevit jako zlo, může být z určité jiné perspektivy dobro (například ukřižování Krista). Leibniz dokonce tvrdí, že někdy malé zlo, které člověk zakouší, je ve srovnání s velikostí universa naprosto zanedbatelné a zlo je někdy důležitou disonancí v celkové kompozici.³⁰²

Zlo však musí mít v něčem původ. Zlo nemá žádnou příčinu ve hmotě anebo třeba v ďáblu.³⁰³ Z Boha pochází esence (skrže rozum) a existence (díky vůli). Avšak tvor je esenciálně omezen. Je v něm od prvopočátku

³⁰⁰ *Theodicea*, § 8: „... que s’il n’y avait pas le meilleur (optimum) parmi tous les mondes possibles, Dieu n’en aurait produit aucun. (...) Car il faudrait les compter tous ensemble pour un monde, ou si vous voulez pour un univers. Et quand on remplirait tous les temps et tous les lieux, il demeure toujours vrai qu’on les aurait pu remplir d’une infinité de manières, et qu’il y a une infinité de mondes possibles, dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu’il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 84.

³⁰¹ *Theodicea*, § 8: „... que s’il n’y avait pas le meilleur (optimum) parmi tous les mondes possibles, Dieu n’en aurait produit aucun.“ [... kdyby mezi všemi možnými světy žádný nebyl nejlepší (*optimus*), Bůh by žádný svět nevytvořil. – Cit. podle *Theodicea*, s. 84.]

³⁰² *Theodicea*, § 12: „... les ombres rehaussent les couleurs; et même une dissonance placée où il faut, donne du relief à l’harmonie.“ [Stíny zvýrazňují barvy, a dokonce i náležitě umístěná disonance dává vyniknout harmonii. – Cit. podle *Theodicea*, s. 86.] § 13: „Ce n’est que le défaut d’attention qui diminue nos biens, et il faut que cette attention nous soit donnée par quelque mélange de maux.“ [Naše dobra se nám jeví malá jen z nedostatku pozornosti, a tato pozornost v nás musí být vzbuzena jistou příměsí zla. – Cit. podle *Theodicea*, s. 86.]

³⁰³ *Theodicea*, § 20. – *Theodicea*, s. 92.

nedokonalost.³⁰⁴ V Božím rozumu, který nemůže být v rozporu s věčnými pravdami, se nachází prvotní forma dobra i zla. Oblast Božího rozumu a nejvyšších pravd je ideální příčinou zla a stejně tak i dobra v tvoru.³⁰⁵ Není to Boží vůle, co by působilo zlo. Zlo je proto deficientní. Nemá zmocnění být, ale je přítomné ideálně ve tvoru už jenom proto, že tvor je vždy menší dokonalosti než Bůh.

2.4.1.3.3. Přípuštění (*permission*) zla

Proč spravedlivý Bůh zlo připouští a tvoří? Pro zodpovězení této otázky rozděljuje Leibniz zlo na: 1) *Metafyzické zlo* spočívající v pouhé nedokonalosti, které je nutné. 2) *Fyzické zlo* je v utrpení. 3) *Morální zlo* je v hříchu.³⁰⁶ Přičemž fyzické a morální zlo není nutné, ale je na základě věčných pravd možné. Vymezuje pojem vůle a zavádí dva druhy vůle: předchozí a následnou.

³⁰⁴ *Theodicea*, § 20: „Mais nous qui dérivons tout être de Dieu, où trouverons-nous la source du mal? La réponse est qu'elle doit être cherchée dans la nature idéale de la créature, autant que cette nature est renfermée dans les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu indépendamment de sa volonté.“ [My však odvozujeme veškeré bytí od Boha. Kde potom najdeme pramen zla? Odpověď zní, že ho musíme hledat v ideální přirozenosti tvora, pokud je tato přirozenost obsažena ve věčných pravdách, jež jsou v Božím rozumu nezávisle na jeho vůli. – Cit. podle *Theodicea*, s. 92.]

³⁰⁵ *Theodicea*, § 20: „Et c'est là-dedans que se trouve non seulement la forme primitive du bien, mais encore l'origine du mal: c'est la région des vérités éternelles qu'il faut mettre à la place de la matière, quand il s'agit de chercher la source des choses. Cette région est la cause idéale du mal, pour ainsi dire, aussi bien que du bien.“ [A právě zde se nalézají nejen prvotní forma dobra, nýbrž také původ zla: hledáme-li pramen věcí, je nutno na místo hmoty klást *oblast věčných pravd*. Tato oblast je, abychom tak řekli, *ideální příčinou* zla právě tak jako dobra. – Cit. podle *Theodicea*, s. 92.]

³⁰⁶ *Theodicea*, § 21.

Vůle (u Boha) je obecně sklon (*inclination*), jehož velikost je úměrná dobru, kterou má věc sama v sobě.³⁰⁷ Vůle má vždy motivaci – dobro. Boží vůle má sklon, díky obsahu dobra plynoucí z každé věci, věc uskutečňovat a činit ji. Leibniz doslova říká:

„Bůh tíhne (*tend*) ke každému dobru jakožto dobru neboli (vyjádřeno scholasticky) *ad perfectionem simpliciter simplicem*, a činí tak předchozí vůlí.“³⁰⁸

Tato vůle je nazvána *předchozí* (*antécédente*). Každá jednotlivá věc má dobro, které Bůh chce (má sklon) přivést k existenci.³⁰⁹

Jenom tato vůle by vedla vždy k účinku a stačila by pro jakoukoli věc, aby ji uvedla do existence, nicméně tomu někdy brání vyšší důvody. Řekněme: kentaur je možný v některých z možných světů. Idea kentaura samého by mohla být uvedena v existenci, mohla by být nabyta jeho účinnost, kdyby Bůh viděl pouze kentaura a míru dobra z jeho existence plynoucí. Jsou ale pochopitelně vyšší důvody (všechny možné světy a nejlepší možný svět), proč kentauři nejsou. Tedy to, co vykoná ono bytí nějaké věci a co vede ke zdárnému konci, je *vůle následná*. Pro ni platí pravidlo: „nemůže se stát, abychom nevykonali to, co chceme, je-li to možné“. Ná-

³⁰⁷ *Theodicea*, § 22: „... on peut dire que la volonté consiste dans l'inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu'elle renferme.“ [... lze říci, že *vůle* záleží ve sklonu něco vykonat, který je úměrný dobru, které to, co má být vykonáno, v sobě obsahuje. – Cit. podle *Theodicea*, s. 92–93.]

³⁰⁸ *Theodicea*, § 22: „Dans ce sens, on peut dire que Dieu tend à tout bien en tant que bien, ad perfectionem simpliciter simplicem, pour parler scolastique; et cela par une volonté antécédente.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 93.

³⁰⁹ *Theodicea*, § 22: „... et dans le sens général, on peut dire que la volonté consiste dans l'inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu'elle renferme. Cette volonté est appelée antécédente, lorsqu'elle est détachée, et regarde chaque bien à part en tant que bien.“ [Obecně lze říci, že *vůle* záleží ve sklonu něco vykonat, který je úměrný dobru, které to, co má být vykonáno, v sobě obsahuje. Tato vůle se nazývá *předchozí*, uvažuje-li bez ohledu na vše ostatní každé dobro zvlášť jakožto dobro. – Cit. podle *Theodicea*, s. 92–93.]

sledná vůle je výsledkem konfliktů všech úkonů *předchozí vůle*.³¹⁰ Přičemž měřítkem je chtění směřující k dobru jakožto souboru jednotlivostí v předchozí vůli. Bůh chce, aby mohlo být co nejvíce věcí uvolněno pro co nejvíce dobra, a chce také pro tento soubor co nejméně zla. Výsledkem je *celková vůle*, která vzchází z dílčích střetů a úkonů jednotlivých vůlí.³¹¹ Bůh tedy chce ve své vůli dobro, ale následně je nucen díky konfliktu jednotlivých dober vybrat to nejlepší.³¹²

Po vymezení *vůle předchozí* i *následné* se vrátíme k původní otázce. Je Bůh spravedlivý, když připouští zlo? Morální zlo nechce v žádném případě. „Fyzické zlo nechce ve smyslu absolutním.“ Nechce jej ve své vůli směřující vždy k dobru, ale může jej použít jako „přiměřený prostředek k nějakému cíli, totiž aby zabránil větším zlům nebo aby dosáhl větších dober“.³¹³ Dále pak fyzické zlo dává vyniknout dobru. Proto lze říci, že Boží vůle má do jisté míry spoluúčast na zlu fyzickém.

³¹⁰ *Theodicea*, § 22: „Or cette volonté conséquente, finale et décisive, résulte du conflit de toutes les volontés antécédentes, tant de celles qui tendent vers le bien, que de celles qui repoussent le mal.“ [Tato následná vůle, konečná a rozhodující, je výsledkem konfliktu všech úkonů předchozí vůle, jak chtění směřujících k dobru, tak chtění odmítajících zlo. – Cit. podle *Theodicea*, s. 93.]

³¹¹ *Theodicea*, § 22: „... la volonté totale: comme dans la mécanique le mouvement composé résulte de toutes les tendances qui concourent dans un même mobile, et satisfait également à chacune, autant qu'il est possible de faire tout à la fois.“ [Celková vůle vzchází ze střetu všech dílčích úkonů chtění, tak jako v mechanice je složený pohyb výsledkem všech tendencí, jež se sbíhají v jednom a tomtéž pohybujícím se tělese, a zároveň činí zadosť jedné každé tendenci zvlášť, pokud je možné činit vše zároveň. – Cit. podle *Theodicea*, s. 93.]

³¹² *Theodicea*, § 23: „De cela il s'ensuit, que Dieu veut antécédemment le bien, et conséquemment le meilleur.“ [Z toho vyplývá, že Bůh chce *předchůdně* to, co je dobré, a *následně* to, co je nejlepší. – Cit. podle *Theodicea*, s. 93.]

³¹³ *Theodicea*, § 23: „... c'est-à-dire pour empêcher de plus grands maux, ou pour obtenir de plus grands biens.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 93.

Připuštění (*permission*) zla je vysvětleno za pomoci vztahu předchozí a následné vůle takto:

„Z toho plyne závěr, že veškeré dobro o sobě chce Bůh *předchůdně*, že to, co je nejlepší, chce jakožto *cíl následně* a že věci indiferentní a fyzické zlo chce někdy jakožto *prostředek*; že však zlo morální chce pouze připustit jakožto *conditio sine qua non* nebo jakožto hypotetickou nutnost, která toto zlo svazuje s tím, co je nejlepší. A proto má Boží *následná vůle*, jejímž předmětem je hřích, povahu *připuštění*.“³¹⁴

Souhrnně řečeno: Zlo morální (hřích) Bůh nakonec připouští, protože má povahu následné vůle. Bůh nechce hřích, ale připouští jej, protože chce nejlepší. Bůh ve svém spolupůsobení se vším tvorstvem není nemorální.

2.4.1.4. Fyzické spolupůsobení Boha a místo lidské svobody

Po problému Božího spolupůsobení a zla přichází na řadu lidská svoboda.

Kde je prostor pro lidskou svobodu, když Bůh fyzicky spolupůsobí?

„Naše vůle je podle mého názoru prosta nejen nátlaku, ale také nutnosti. Už Aristotelés poznamenal, že ve svobodě lze rozlišit dvě věci, totiž spontánnost a volbu, a že v nich záleží vláda, již máme nad svými úkony. (...) A rozvažujeme-li, nikdo nás nezbavuje svobody ducha, jak by tomu bylo, kdyby nám někdo podal nápoj, který by nás připravil o soudnost. V bohatém dění přírody existuje *nahodilost*, ale není-li v jednajícím soud-

³¹⁴ *Theodicea*, § 25: „D’où il faut conclure que Dieu veut tout le bien en soi antécédemment, qu’il veut le meilleur conséquemment comme une fin, qu’il veut l’indifférent et le mal physique quelquefois comme un moyen; mais qu’il ne veut que permettre le mal moral à titre du sine quo non ou de nécessité hypothétique, qui le lie avec le meilleur. C’est pourquoi la volonté conséquente de Dieu qui a le péché pour objet, n’est que permissive.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 94–95.

nost, není v něm *svoboda*. A kdybychom měli soudnost, jež by nebyla provázána sklonem k jednání, naše duše by byla rozumem bez vůle.“³¹⁵

Vůle lidská je prosta nátlaku (*la contrainte*). Je zcela indiferentní. Má svou vlastní schopnost (spontaneitu) se rozhodnout nad svými úkony. Ke schopnosti se rozhodnout náleží také schopnost rozvažování (*déliberon*). Není však nahodilost umenšena skrze rozum? Nahodilost má své místo v přirozeném dění, ale když člověk jedná, potřebuje jednat se soudností, protože jinak by to nebyl on sám a jeho skutky by neplynuly z něho (nebyl by svobodný). Současně soudnost a sklon k jednání patří bytostně k člověku a tvoří vzájemný vztah mezi vůlí a rozumem.³¹⁶ V této souvislosti dále Leibniz ukazuje svou koncepci vůle.

Vůle, byť je spojena s rozumem, je vždy něčemu nakloněna. Vůle není indiferentní jako v jezuitské teologii:

„Ale nesmíme si myslet, že naše svoboda záleží v neurčenosti neboli v *rovnovážné indiferentnosti*, jako by se vždy klonila stejnou měrou k ano i k ne nebo ke všem stranám, je-li možností více.“³¹⁷

³¹⁵ *Theodicea*, § 34: „... notre volonté n'est pas seulement exempte de la contrainte, mais encore de la nécessité. Aristote a déjà remarqué qu'il y a deux choses dans la liberté, savoir la spontanéité et le choix; et c'est en quoi consiste notre empire sur nos actions. (...) nous délibérons, comme il arriverait si l'on nous donnait un breuvage qui nous ôte le jugement. Il y a de la contingence dans mille actions de la nature; mais lorsque le jugement n'est point dans celui qui agit, il n'y a point de liberté. Et si nous avons un jugement qui ne fût accompagné d'aucune inclination à agir, notre âme serait un entendement sans volonté.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 99.

³¹⁶ *Theodicea*, § 34: „Et si nous avons un jugement qui ne fût accompagné d'aucune inclination à agir, notre âme serait un entendement sans volonté.“ [A kdybychom měli soudnost, jež by nebyla provázána sklonem k jednání, naše duše by byla rozumem bez vůle. – Cit. podle *Theodicea*, s. 99.]

³¹⁷ *Theodicea*, § 35: „Il ne faut pas s'imaginer cependant que notre liberté consiste dans une indétermination ou dans une indifférence d'équilibre; comme s'il fallait être incliné également du côté du oui et du non, et du côté de différents partis, lorsqu'il y en a plusieurs à prendre.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 99.

V tomto ohledu se Leibniz vymezuje vůči molinistickému pojetí, kde v sobě tuto rovnovážnou indifferenci vůle právě má. Podle Leibnize jsme vždy k něčemu nakloněni, a to i nevědomě. Argumentem je vlastně naše praktická zkušenost:

„Tato rovnováha také naprosto odporuje zkušenosti, a zkoumáme-li se blíže, shledáme, že vždy existuje nějaká příčina či důvod, který nás naklonil ke straně, již jsme zvolili – třebaže to, co nás pohnulo, si často neuvědomujeme: tak jako si sotva uvědomujeme, když procházíme dveřmi, proč jsme vykročili pravou nebo levou nohou.“³¹⁸

2.4.1.5. *Určitost budoucích událostí a předvědění*

Dále je řešena už několikrát zmiňovaná problematika určitosti budoucích nahodilých událostí.³¹⁹ Když je vše určité, je také vše determinované; je pak svobodná volba možná?

Problematiku určitosti budoucích nahodilých událostí vyjadřuje nejlépe sám autor: „neboť že budoucí událost bude, je stejně jisté jako to, že

³¹⁸ *Theodicea*, § 35: „Cet équilibre est aussi absolument contraire à l'expérience, et quand on s'examinera, l'on trouvera qu'il y a toujours eu quelque cause ou raison qui nous a inclinés vers le parti qu'on a pris, quoique bien souvent on ne s'aperçoive pas de ce qui nous meut; tout comme on ne s'aperçoit guère pourquoi en sortant d'une porte on a mis le pied droit avant le gauche, ou le gauche avant le droit.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 99.

³¹⁹ *Theodicea*, § 36: „... la vérité des futurs contingents est déterminée, c'est-à-dire que les futurs contingents sont futurs, ou bien qu'ils seront, qu'ils arriveront; car il est aussi sûr que le futur sera, qu'il est sûr que le passé a été.“ [... pravda budoucích nahodilých událostí je určitá [*déterminée*], tzn. že budoucí nahodilé události jsou budoucí neboli že budou, že nastanou: neboť že budoucí událost bude, je stejně jisté jako to, že minulá událost byla. – Cit. podle *Theodicea*, s. 100.]

minulá událost byla“.³²⁰ Dává příklad: „Už před sto lety bylo pravdivé, že dnes budu psát...“³²¹ To, že tedy nyní píš, je determinované?

„A *určitost*, kterou bychom nazvali – kdybychom ji poznávali – *jistotou*, není s nahodilostí neslučitelná. To, co je *jisté*, a to, co je *určité*, často pokládáme za totéž, protože určitá pravda může být poznána, takže můžeme říci, že *určitost* je objektivní jistota. Tato určitost pochází ze samotné povahy pravdy a nemůže být svobodě na škodu.“³²²

Určitost událostí je objektivní. Vždy existuje nějaký důvod. Poznání však o řetězci nemáme. Kdybychom měli, tak bychom věděli, že něco je jisté. To, že dnes píš, je určité, protože to patří k povaze pravdy, ale není to nějak nutně předurčené. Proto je řečeno: určitost pochází ze samé povahy pravdy a není se svobodou v jakémkoli protikladu.

Leibniz však pro prohloubení celé argumentace bere v úvahu Boží předvedění:

„Existují však jiné určenosti či determinace, které pocházejí z jiného pramene, především pak z Božího předvedění [*préscience*], jež je podle mnoha filosofů se svobodou v rozporu. Říkají totiž, že co je předveděno, nemůže neexistovat, a v tom mají pravdu. Neplatí z toho však, že je to nutné, protože *nutná pravda* je ta, jejíž opak je nemožný neboli zahrnuje rozpor. Ale pravda, která říká, že zítra budu psát, není této povahy, není tedy vůbec nutná. A přesto jestliže o ní Bůh předem ví, pak je nutné, že nastane: nutný

³²⁰ *Theodicea*, § 36. – Cit. podle *Theodicea*, s. 100.

³²¹ *Theodicea*, § 36. – Cit. podle *Theodicea*, s. 100.

³²² *Theodicea*, §§ 36–37: „... et la détermination, qu'on appellerait certitude, si elle était connue, n'est pas incompatible avec la contingence. On prend souvent le certain et le déterminé pour une même chose, parce qu'une vérité déterminée est en état de pouvoir être connue, de sorte qu'on peut dire que la détermination est une certitude objective.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 100.

je důsledek, totiž to, že existuje, protože byl předveděn – neboť Bůh je neomylný. To je takzvaná *hypotetická nutnost*.“³²³

Někteří totiž tvrdí: „co je předveděno, nemůže neexistovat“.³²⁴ S tímto Leibniz souhlasí, ale podle něj to neznamená nutnost v absolutním smyslu. Vrací se ke svému pojetí nutnosti: „*nutná pravda* je ta, jejíž opak je nemožný neboli zahrnuje rozpor“.³²⁵ Proto například výrok „Zítra bude pršet“ není žádná nutnost, protože stejně pravdivé může být „Zítra nebude pršet“. Pochopitelně Bůh přesně ví, jestli zítra bude, anebo nebude pršet. Bůh nutně zná důsledek, a ten může být nutný, aniž by nutně působil na příčinu. Leibniz tuto nutnost důsledku nazývá jako hypotetickou nutnost.

Pro nutnost však musí platit: „abychom mohli říci, že nějaký úkon je nutný, že vůbec není nahodilý, že naprosto není výsledkem svobodné volby, k tomu je třeba *absolutní nutnost*“.³²⁶ Předvedění samo neurčuje pravdu: „Je předem poznána, protože je určitá, protože je pravdivá; ale není pravdivá proto, že je předem poznána.“³²⁷ Leibniz tímto vyvrací protiargument, který spojuje předvedění s nutností.

³²³ *Theodicea*, § 37: „... mais il y a d'autres déterminations qu'on prend d'ailleurs et premièrement de la prescience de Dieu, laquelle plusieurs ont crue contraire à la liberté. Car ils disent que ce qui est prévu ne peut pas manquer d'exister, et ils disent vrai; mais il ne s'ensuit pas qu'il soit nécessaire, car la vérité nécessaire est celle dont le contraire est impossible ou implique contradiction. Or, cette vérité, qui porte que j'écrirai demain, n'est point de cette nature, elle n'est point nécessaire. Mais supposé que Dieu la prévoie, il est nécessaire qu'elle arrive; c'est-à-dire la conséquence est nécessaire, savoir qu'elle existe, puisqu'elle a été prévue, car Dieu est infailible; c'est ce qu'on appelle une nécessité hypothétique.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 100.

³²⁴ *Theodicea*, § 37. – Cit. podle *Theodicea*, s. 100.

³²⁵ *Theodicea*, § 37. – Cit. podle *Theodicea*, s. 100.

³²⁶ *Theodicea*, § 37: „... c'est une nécessité absolue qu'on demande, pour pouvoir dire qu'une action est nécessaire, qu'elle n'est point contingente, qu'elle n'est point l'effet d'un choix libre.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 100.

³²⁷ *Theodicea*, § 38: „... elle est prévue parce qu'elle est déterminée, parce qu'elle est vraie; mais elle n'est pas vraie, parce qu'elle est prévue...“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 100.

2.4.1.6. *Predeterminace a předvědění v kontextu barokní scholastiky*

V návaznosti na předvědění Leibniz pokračuje v apologetice lidské svobody a Boží spravedlnosti dále. V zásadě si sám předloží daleko větší komplikaci nežli v předchozím:

„Neboť Boží předvědění musí mít základ v povaze věcí; tento základ činí pravdu *predeterminovanou*, a to brání, aby byla nahodilá a svobodná.“³²⁸

Tuto obtíž kontextualizuje na diskusi mezi dominikány a jezuity. (Této otázce bude v naší práci věnována samostatná kapitola.) Tomisté tvrdí, že ve věcech je jistá predeterminace. Bůh může sledovat budoucí nahodilé události a podle toho predeterminuje svobodu v jednání.³²⁹ Tzv. molinisté vymysleli *střední vědění*, v němž Bůh spojuje vše, co je možné o daném předmětu, spolu s tím, co je aktuální, a na základě toho vědění tvoří a vykonává své úradky a také působí svou milostí.³³⁰

³²⁸ *Theodicea*, § 38: „Car il faut bien que la prescience de Dieu ait son fondement dans la nature des choses, et ce fondement, rendant la vérité prédéterminée, l'empêchera d'être contingente et libre.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 100–101.

³²⁹ *Theodicea*, § 39: „Dieu pouvait avoir une science certaine des futurs contingents, avaient introduit les prédéterminations comme nécessaires aux actions libres.“ [... Bůh může s jistotou poznávat budoucí nahodilé události, a proto zavedli predeterminaci jako nutnou pro svobodné úkony. – Cit. podle *Theodicea*, s. 101.]

³³⁰ *Theodicea*, § 40: „... la science divine, les possibles, les événements actuels, et les événements conditionnels qui arriveraient en conséquence d'une certaine condition, si elle était réduite en acte. La science des possibilités est ce qui s'appelle la science de simple intelligence; celle des événements qui arrivent actuellement dans la suite de l'univers, est appelée la science de vision. Et comme il y a une espèce de milieu entre le simple possible et l'événement pur et absolu, savoir l'événement conditionnel, on pourra dire aussi, selon Molina, qu'il y a une science moyenne entre celle de la vision et celle de intelligence.“ [... Boží poznání má trojí předmět: možná jsoucna [possibilia], aktuální události a události podmíněné, jež by nastaly za určité podmínky, kdyby byla uskutečněna. Poznání možných jsoucnen se nazývá *vědění prostého rozumového poznání* [*scientia simplicis intelligentiae*], poznání událostí, jež se aktuálně dějí v běhu vesmíru, se nazývá *vědění nazírající* [*scientia visionis*]. A protože mezi tím, co je prostě možné, a čistou a absolutní událostí je jakýsi střed, totiž událost podmíněná, můžeme podle Moliny také říci, že mezi

Leibniz představuje vlastní pojetí, které zahrnuje a překonává obě koncepcce (*predeterminaci* a *střední vědění*), a přitom ponechává prostor pro svobodu bez jakékoli nutnosti. Jeho argumentace je následující:

„Za tím účelem se musím vrátit ke svému ke svému principu nekonečného počtu možných světů, které jsou představeny v oblasti věčných pravd, tj. v předmětu Božího intelektu, kde musí být zahrnuty všechny podmíněné budoucí události. Neboť případ obležení Keily je součástí možného světa, který se od našeho světa liší pouze ve všem tom, co je spojeno s touto hypotézou, a idea tohoto možného světa reprezentuje to, co by v tomto případě nastalo. Máme tedy princip jistého vědění o budoucích nahodilých událostech, ať už skutečně nastanou nebo mají nastat v určitém případě. Neboť v oblasti možných věcí jsou představeny takové, jaké jsou, tj. jako svobodné nahodilé události. Ani předvědění budoucích nahodilých událostí ani základ jistoty tohoto předvědění nás tedy nemusejí uvádět do rozpaků a nemohou být na újmu svobodě.“³³¹

Vrací se k principu nekonečného počtu možných světů. Světy jsou představeny v oblasti věčných pravd – v Božím intelektu. Vezměme si za příklad psaní disertace. Určitě jsou možné světy, v nichž zítra nebudu psát disertaci. Takový možný svět se málo liší od světa, v němž budu i zítra psát disertaci. Idea tohoto možného světa reprezentuje to, co by mohlo i

nazírajícím věděním a věděním rozumového poznání je *střední vědění* [*scientia media*]. – Cit. podle *Theodicea*, s. 101.]

³³¹ *Theodicea*, § 42: „Pour cet effet je viens à mon principe d’une infinité de mondes possibles, représentés dans la région des vérités éternelles, c’est-à-dire dans l’objet de l’intelligence divine, où il faut que tous les futurs conditionnels soient compris. Car le cas du siège de Kégila est d’un monde possible, qui ne diffère du nôtre qu’en tout ce qui a liaison avec cette hypothèse, et l’idée de ce monde possible représente ce qui arriverait en ce cas. Donc nous avons un principe de la science certaine des contingents futurs, soit qu’ils arrivent actuellement, soit qu’ils doivent arriver dans un certain cas. Car dans la région des possibles, ils sont représentés tels qu’ils sont, c’est-à-dire contingents libres. Ce n’est donc pas la prescience des futurs contingents, ni le fondement de la certitude de cette prescience, qui nous doit embarrasser, ou qui peut faire préjudice à la liberté.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 102–103.

v tomto světě nastat. (Například má žena nebo dcera zítra onemocnění a já se o ni budu muset starat.) Vědění o budoucích událostech je proto jisté a nezávisí na tom, jestli nastanou nebo nenastanou, protože:

„... v oblasti možných věcí jsou představeny takové, jaké jsou, tj. jako svobodné nahodilé události. Ani předvědění budoucích nahodilých událostí ani základ jistoty tohoto předvědění nás tedy nemusejí uvádět do rozpaků a nemohou být na újmu svobodě.“³³²

Bůh je schopen ve svém intelektu vidět všechny možnosti a všechny budoucí nahodilé události, a proto by byl schopen poznat všechny svobodné úkony živých tvorů, i kdyby na vůli tvorů vůbec nepůsobil. V tomto ohledu je Leibniz velice blízko molinistům. Ale protože chce zachovat jisté Boží spolupůsobení, tematizuje i predeterminaci, avšak s ohledem na svobodu:

„Jinak je tomu však s Boží predeterminací, s jeho úradky a se sledem příčin, které podle mého názoru vždy přispívají k určování vůle. A zatímco v prvním bodě jsem pro molinisty, v druhém bodě jsem pro zastánce predeterminace – jen s tou výhradou, že predeterminace nečiní nic nutným.“³³³

Sled příčin a Boží úradky přispívají k determinaci vůle, ale tato determinace není nutná. Vůle Jidáše se přiklání k A, ale Jidáš není nutně určen pro to, aby A udělal. Platí, že „vůle se pro stranu, k níž má větší sklon,

³³² *Theodicea*, § 42: „Car dans la région des possibles, ils sont représentés tels qu'ils sont, c'est-à-dire contingents libres. Ce n'est donc pas la prescience des futurs contingents, ni le fondement de la certitude de cette prescience, qui nous doit embarrasser, ou qui peut faire préjudice à la liberté.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 103.

³³³ *Theodicea*, § 43: „... il n'en est pas de même de la préordination de Dieu, de ses décrets, et de la suite des causes que je crois toujours contribuer à la détermination de la volonté. Et si je suis pour les molinistes dans le premier point, je suis pour les prédéterminateurs dans le second, mais en observant toujours que la prédétermination ne soit point nécessitante.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 103.

rozhodne vždy“.³³⁴ Toto konečné rozhodnutí je výsledkem předchozího „souboje“ nejrůznějších naklánějících vlivů.³³⁵ Predeterminace je přirozená součást možného světa a je důležitou součástí každého rozhodování.

2.4.1.7. Nerovnovážná indiference, svoboda a predeterminace

Vůle není zcela indiferentní, ale není nutně determinovaná. Je predeterminovaná asi jako všechny ostatní události tohoto možného světa. V této části Leibniz ukazuje svůj pojem indiference, ale také své vlastní chápání pojmu predeterminace, který souvisí s výměrem dispozice.

Vždy existuje nějaký důvod. Něco vůli vede – dobro; nikdy ne pro vůli nějaký zcela vyrovnaný stav. Některé volní akty si ani nejsme schopni uvědomit a domyslet jejich důvod.³³⁶ Vždy však ve volním jednání vítězí nějaké rozhodnutí:

³³⁴ *Theodicea*, § 43: „... au lieu que le parti vers lequel la volonté est plus inclinée ne manque jamais d’être pris.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 103.

³³⁵ *Theodicea*, § 43: „... mais quand on parle de la plus grande inclinaison de la volonté, on parle du résultat de toutes les inclinaisons; à peu près comme nous avons parlé ci-dessus de la volonté conséquente en Dieu, qui résulte de toutes les volontés antécédentes.“ [Ale mluvíme-li o největším sklonu vůle, jde o výsledek všech naklánějících vlivů: podobně jako jsme shora mluvili o následné Boží vůli, jež je výsledkem všech úkonů vůle předchozí. – Cit. podle *Theodicea*, s. 103.]

³³⁶ *Theodicea*, § 46: „Il y a donc une liberté de contingence ou en quelque façon d’indifférence, pourvu qu’on entende par l’indifférence, que rien ne nous nécessite pour l’un ou l’autre parti; mais il n’y a jamais d’indifférence d’équilibre, c’est-à-dire où tout soit parfaitement égal de part et d’autre, sans qu’il y ait plus d’inclination vers un côté. Une infinité de grands et de petits mouvements internes et externes concourent avec nous, dont le plus souvent l’on ne s’aperçoit pas.“ [Existuje tedy svoboda nahodilosti neboli v jistém smyslu indiferentnosti, pokud *indiferentností* rozumíme, že nás k rozhodnutí pro tu nebo onu stranu nic nenutí. Nikdy však neexistuje *rovnovážná indiferentnost*, tj. stav, kdy by na obou stranách bylo všechno naprosto stejné, aniž by existoval silnější sklon k jedné straně. Spolupůsobí v nás nekonečně mnoho velkých i malých, vnitřních i vnějších pohybů, které si většinou neuvědomujeme... – Cit. podle *Theodicea*, s. 105.]

„Vždy existuje převažující důvod, který vede vůli k její volbě, a k zachování její svobody stačí, že tento důvod naklání, ale nečiní nutným.“³³⁷

Není nic, co by vůli činilo nutnou. Svobodnou vůli vede představa dobra. Vůle je svobodná právě proto, že se uskutečňuje mezi několika možnými věcmi.³³⁸ Svoboda volby však spočívá v tom, že „jiný sled věcí je stejně možný“. Jsou tedy vždy určité možnosti, ale protože se volí „mezi možnými věcmi“, zůstává volba svobodnou.

Přejdeme nyní k Leibnizovu chápání predeterminace:

„Spolupůsobí v nás nekonečně mnoho velkých i malých, vnitřních i vnějších pohybů, které si většinou neuvědomujeme. (...) To, co jsme řekli, se také dokonale shoduje se zásadami filosofů, podle nichž příčina nemůže působit, není-li disponována k činnosti. A tato dispozice obsahuje predeterminaci, kterou jednající buď přijal zvnějška, nebo ji má na základě svého vlastního předchozího jednání.“³³⁹

³³⁷ *Theodicea*, § 45: „Il y a toujours une raison prévalente qui porte la volonté à son choix, et il suffit pour conserver sa liberté, que cette raison incline, sans nécessiter.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 104.

³³⁸ *Theodicea*, § 45: „Jamais la volonté n'est portée à agir, que par la représentation du bien, qui prévaut aux représentations contraires. On en convient même à l'égard de Dieu, des bons anges et des âmes bienheureuses; et l'on reconnaît qu'elles n'en sont pas moins libres. Dieu ne manque pas de choisir le meilleur, mais il n'est point contraint de le faire, et même il n'y a point de nécessité dans l'objet du choix de Dieu, car une autre suite des choses est également possible. C'est pour cela même que le choix est libre et indépendant de la nécessité, parce qu'il se fait entre plusieurs possibles, et que la volonté n'est déterminée que par la bonté prévalente de l'objet.“ [Vůle je vždy vedena k činnosti výhradně představou dobra, jež převažuje nad opačnými představami. To se uznává dokonce i s ohledem na Boha, dobré anděly a blažené duše: a přece nejsou pokládány za méně svobodné. Bůh vždy volí jen to, co je nejlepší, ale není nucen tak činit, a ani v předmětu Boží volby není žádná nutnost, neboť jiný sled věcí je stejně možný. Volba je svobodná a nezávislá na nutnosti právě proto, že se děje mezi několika možnými věcmi a že vůle je určována pouze převažující dobrotou předmětu. – Cit. podle *Theodicea*, s. 104.]

³³⁹ *Theodicea*, § 46: „Une infinité de grands et de petits mouvements internes et externes concourent avec nous, dont le plus souvent l'on ne s'aperçoit pas (...) Tout ce que nous venons de dire s'accorde aussi parfaitement avec les maximes des philosophes,

Na každého působí mnoho vlivů a některé jsou i nevědomé. Činnost vždy vychází z nějakých dispozic, které člověk přijal. Vždy o naší volbě rozhodují nějaké dispozice; ty nás determinují. Proto si Leibniz dovoluje říci:

„Není tedy třeba, abychom se spolu s některými novými tomisty uchylovali na straně Boha k nové bezprostřední predeterminaci, (...) stačí totiž, aby tvor byl predeterminován svým předchozím stavem, který ho naklání k jedné straně více než k druhé; a aby všechna tato spojení činností tvora a všech tvorů byla představena v Božím rozumu a poznávána Bohem vědním prostého rozumového poznání, dříve než by rozhodl, že je uvede v existenci.“³⁴⁰

Boží předvězení je přirozeným věděním toho, co bude, a nijak věc nedeterminuje, ale každá věc a zvláště člověk je predeterminován v sobě a skrze předchozí příčiny. Jinak řečeno, člověk determinuje sám sebe.

Leibniz vlastní pojem predeterminace (dispozice) srovnává s molinisty. Pochopitelně problémem tzv. molinistů je rovnovážný stav vůle, který činí lidskou vůli k ničemu neurčenou žádnou příčinou a výsledek je determinace bez jakéhokoli zdroje.³⁴¹ K ještě dalšímu popření rovnovážné indife-

qui enseignent qu'une cause ne saurait agir, sans avoir une disposition à l'action; et c'est cette disposition qui contient une prédétermination, soit que l'agent l'ait reçue de dehors, ou qu'il l'ait eue en vertu de sa propre commission antérieure.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 105.

³⁴⁰ *Theodicea*, § 47: „Ainsi on n'a pas besoin de recourir, avec quelques nouveaux thomistes, à une prédétermination nouvelle immédiate de Dieu (...) car il suffit que la créature soit prédéterminée par son état précédent, qui l'incline à un parti plus qu'à l'autre; et toutes ces liaisons des actions de la créature et de toutes les créatures étaient représentées dans l'entendement divin, et connues à Dieu par la science de la simple intelligence, avant qu'il eût discerné de leur donner l'existence.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 105.

³⁴¹ *Theodicea*, § 48: „Molinisté byli nesprávnou myšlenkou rovnovážné indiferentnosti uvedeni ve zmatek. Měli totiž vysvětlit, nejen jak je možné poznat, k čemu samu sebe určí absolutně neurčená příčina, nýbrž také, jak je možné, že výsledkem je nakonec determi-

rence se Leibniz dovolává na příkladu Buridanova osla.³⁴² Případ osla mezi dvěma kupkami sena je naprosto nepřijatelný. Není tu nikdy taková možnost, protože vždy existuje diference i mezi dvěma kupkami sena už jenom proto, že jedna je napravo a druhá nalevo.

Dilema mezi predeterminací, Božím působením a lidskou svobodou je tedy vyřešeno:

„V člověku je tedy všechno jisté a určené předem, jako ostatně všude jinde, a lidská duše je jakýsi *duchovní automat*, třebaže nahodilé úkony obecně, a svobodné úkony zvláště, nejsou proto ještě nutné ve smyslu absolutní nutnosti, jež by byla s nahodilostí vskutku neslučitelná. (...) A protože Boží úradek záleží jedině v tom, že Bůh nejprve porovná všechny možné světy a poté se rozhodne zvolit ten svět, který je nejlepší, a uvést ho se vším, co k němu patří, v existenci všemohoucím slovem *Fiat*, je patrné, že tento úradek v ustrojení věcí nic nemění a že je ponechává takovými, jaké byly ve stavu čiré možnosti, tzn. že nic nemění ani v jejich esenci neboli přirozenosti, ba ani v jejich akcidentech, představených dokonale už v ideji onoho možného světa.“³⁴³

nace, která nemá žádný zdroj: neboť řekneme-li s Molinou, že to je právě výsada svobodné příčiny, znamená to neřící nic a přiznat jí výsadu být chimérou.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 105.

³⁴² *Theodicea*, § 49: „A i když je člověk svobodný, zatímco osel nikoli, přesto zůstává z téhož důvodu pravdou, že případ dokonalé rovnováhy mezi dvěma stranami je i u člověka nemožný a že nějaký anděl nebo alespoň Bůh by vždy mohl rozhodnutí, které člověk učinil, odůvodnit, tj. vykázat příčinu nebo naklánějící důvod, který ho k tomuto rozhodnutí opravdu dovedl. Tento důvod by ovšem pro nás byl často velmi složitý a pro nás samotné nepostižitelný, protože řetězec vzájemně spojených příčin sahá příliš daleko.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 106.

³⁴³ *Theodicea*, § 52: „Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel, quoique les actions contingentes en général, et les actions libres en particulier, ne soient point nécessaires pour cela d'une nécessité absolue, laquelle serait véritablement incompatible avec la contingence. Ainsi ni la futurition en elle-même, toute certaine qu'elle est, ni la prévision infaillible de Dieu, ni la prédétermination des causes, ni celle des décrets de Dieu, ne détruisent point cette contingence et cette liberté. On en convient à l'égard de la futurition et de la prévision, comme il a déjà été expliqué; et puisque le décret de Dieu

Boží spolupůsobení, úradky, předvědění a predeterminace nejsou v rozporu s lidskou svobodou. Boží úradky vyplývají z kalkulace možných světů, a tak nejsou něčím předem daným, ale jednoduše z nejlepšího možného světa vyplývají. Úradky nic nemění v esenci neboli přirozenosti věcí, „ba ani v jejich akcidentech, představených dokonale už v ideji onoho možného světa“.³⁴⁴ Proto: „To, co je nahodilé a svobodné, takovým tedy zůstane i za předpokladu Božích úradků a Božího předvědění.“³⁴⁵

Poslední citaci bychom mohli okomentovat ještě jinak: Boží spolupůsobení ve fyzických věcech neovlivňuje lidskou svobodu přímo, ale ideálně. Do všech možných světů a nakonec i do nejlepšího možného světa je započítána lidská svoboda, protože člověk by se mohl vždy rozhodnout ještě úplně jinak, a tím by mohl nastat ještě jiný možný svět, ale nakonec se člověk vždy rozhodne tak, jak se rozhodne.³⁴⁶

Leibniz si klade před oči přesto ještě jednu důležitou otázku: Jestliže Bůh ideálně predeterminuje, vše se děje naprosto spontánně, působí vůbec nějak Bůh (krom výběru) a může něco dělat jinak? Může Bůh něco změnit? Může například dělat zázraky? Může něco změnit člověk?

consiste uniquement dans la résolution qu'il prend, après avoir comparé tous les mondes possibles, de choisir celui qui est le meilleur et de l'admettre à l'existence par le mot tout-puissant de Fiat, avec tout ce que ce monde contient; il est visible que ce décret ne change rien dans la constitution des choses, et qu'il les laisse telles qu'elles étaient dans l'état de pure possibilité, c'est-à-dire qu'il ne change rien, ni dans leur essence ou nature, ni même dans leurs accidents, représentés déjà parfaitement dans l'idée de ce monde possible.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 107.

³⁴⁴ *Theodicea*, § 52. – Cit. podle *Theodicea*, s. 107.

³⁴⁵ *Theodicea*, § 52: „Ainsi ce qui est contingent et libre, ne le demeure pas moins sous les décrets de Dieu, que sous la prévision.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 108.

³⁴⁶ Tuto skutečnost lépe pojímá a popisuje Leibnizův pojem předzjednané harmonie, který je v úzké vazbě ke vztahu duše a těla, o něm Leibniz pojednává více ve vztahu ke spontaneitě, a o tom pojednává vzápětí (viz dále).

Nejdříve k tomu, jestli může Bůh něco změnit. Nyní nemůže Bůh nic změnit, protože vše, co je nutné anebo potřebné změnit, je zahrnuto do nejlepšího možného světa.³⁴⁷ Rovněž zázraky a stejně tak modlitby lidí byly zahrnuty do nejlepšího možného světa:

„Modlitba a dobrý skutek byly tehdy *příčinou* či *ideální podmínkou*, tj. naklánejícím důvodem, který mohl přispět k Boží milosti nebo odměně, jak je tomu nyní aktuálně. A protože ve světě je všechno navzájem moudře spojeno, je patrné, že Bůh, který předem věděl, co se svobodně stane, podle toho předem uspořádal také ostatní věci, neboli (což je totéž) zvolil tento možný svět, kde je všechno takto uspořádáno.“³⁴⁸

Může něco člověk dělat tváří v tvář nejlepšímu možnému světu? Leibniz se snaží podržet jakýsi vznikající rozpor mezi nejlepším možným světem, v němž „[v]eškerá budoucnost je nepochybně určena“,³⁴⁹ a konkrétním praktickým jednáním jedince. Na jedinci je v jeho přítomnosti, aby důvěřoval a snažil se jednat tím nejlepším možným způsobem:

³⁴⁷ *Theodicea*, § 53, s. 108: „... car il ne saurait ni se tromper, ni se repentir, et il ne lui appartenait pas de prendre une résolution imparfaite qui regardât une partie, et non pas le tout. Ainsi tout étant réglé d'abord, c'est cette nécessité hypothétique seulement dont tout le monde convient, qui fait qu'après la prévision de Dieu, ou après sa résolution, rien ne saurait être changé: et cependant les événements en eux-mêmes demeurent contingents.“ [Nemůže se totiž ani mýlit ani ničeho litovat a také mu nenáleží, aby se rozhodoval nedokonale, tj. pouze se zřetelem k části, a nikoli k celku. Všechno je tedy stanoveno od samého počátku a samotná tato hypotetická nutnost, kterou všichni uznávají, působí, že po Božím předvedění či po jeho rozhodnutí se nemůže nic změnit; a přesto události samy o sobě zůstávají nahodilé. – Cit. podle *Theodicea*, s. 108.]

³⁴⁸ *Theodicea*, § 54: „La prière et la bonne action était dès lors une cause ou condition idéale, c'est-à-dire une raison inclinante qui pouvait contribuer à la grâce de Dieu, ou à la récompense, comme elle le fait à présent d'une manière actuelle. Et comme tout est lié sagement dans le monde, il est visible que Dieu prévoyant ce qui arriverait librement, a réglé là-dessus encore le reste des choses par avance, ou (ce qui est la même chose) il a choisi ce monde possible, où tout était réglé de cette sorte.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 109.

³⁴⁹ *Theodicea*, § 58. – Cit. podle *Theodicea*, s. 111.

„My však nevíme, ani jak je určena [budoucnost] ani co je předveděno a rozhodnuto, a proto musíme konat svou povinnost podle rozumu, který nám Bůh dal, a podle pravidel, které nám předepsal. A potom musíme být pokojné myslí a starost o výsledek přenechat Bohu samému. Neboť on vždycky činí to, co je nejlepší – nejen obecně, ale také jednotlivě pro ty, kteří v něho mají opravdovou důvěru, tj. důvěru, jež se v ničem neliší od opravdové zbožnosti, živé víry a horlivé lásky a jež nedopouští, abychom opomněli cokoli z toho, co v našich povinnostech a službě Bohu záleží na nás.“³⁵⁰

Konkrétní lidská volba proto musí vycházet z toho, že nevíme, co je předveděno a ideálně predeterminováno. Nicméně právě na člověku leží samo rozhodnutí a především důvěra; přistupovat ke všemu s důvěrou v Boha, protože dělá to nejlepší a chce dobro. V této důvěře se má každý snažit konat „jeho [Boží] předpokládanou vůli tím, že podle svých možností přispíváme k dobru takovému, jak ho poznáváme“.³⁵¹

2.4.1.7.1. Lidská duše, spontaneita a svoboda

V paragrafech 59–66 Leibniz tematizuje pojem *spontaneity* a *předzjednané harmonie* v souvislosti s tradiční otázkou vztahu duše a těla. Ponejvíce naráží na Descarta a na jeho důsledné dualistické pojetí. Rovněž je v těchto

³⁵⁰ *Theodicea*, § 58: „... mais comme nous ne savons pas comment il l'est, ni ce qui est prévu ou résolu, nous devons faire noire devoir, suivant la raison que Dieu nous a donnée, et suivant les règles qu'il nous a prescrites; et après cela nous devons avoir l'esprit en repos, et laisser à Dieu lui-même le soin du succès; car il ne manquera jamais de faire ce qui se trouvera le meilleur, non seulement pour le général, mais aussi en particulier pour ceux qui ont une véritable confiance en lui, c'est-à-dire une confiance qui ne diffère en rien d'une piété véritable, d'une foi vive, et d'une charité ardente, et qui ne nous laisse rien omettre de ce qui peut dépendre de nous par rapport à notre devoir, et à son service.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 111.

³⁵¹ *Theodicea*, § 58: „... mais c'est le servir dans notre langage, quand nous tâchons d'exécuter sa volonté présomptive, en concourant au bien que nous connaissons, et où nous pouvons contribuer.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 111.

paragrafech obsažena nepřímá polemika s Malebranchem a jeho systémem příležitostných příčin.³⁵²

Pojem spontaneity dává Leibniz do souvislosti s předzjednanou harmonií. Na lidskou duši nepůsobí žádná vnější příčina, člověk má vládu sám nad sebou:

„Přesto bude užitečné ukázat, jak tato závislost našich volných úkonů nebrání, aby v nás v základu byla podivuhodná *spontánnost*, která v jistém smyslu činí duši v jejích rozhodnutích nezávislou na *fyzickém vlivu* všech ostatních tvorů. Tato dosud málo známá spontánnost, která v největší možné míře rozšiřuje naši vládu nad našimi skutky, je důsledkem *systému předzjednané harmonie*, který je zde nutno poněkud vysvětlit.“³⁵³

Předzjednaná harmonie existuje mezi všemi částmi matérie. Je mezi minulostí a budoucností, „a to všechno ve shodě se svrchovanou Boží moudrostí, jejíž díla jsou harmonická v nejvyšší myslitelné míře“.³⁵⁴ Jinými slovy, předzjednaná harmonie je součástí výběru možných světů a v plné

³⁵² *Theodicea*, § 61: „Et je n'ai pas cru qu'on put écouter ici des philosophes, très habiles d'ailleurs, qui font venir un Dieu comme dans une machine de théâtre, pour faire le dénouement de la pièce, en soutenant que Dieu s'emploie tout exprès pour remuer les corps comme l'âme le veut, et pour donner des perceptions à l'âme comme le corps le demande.“ [A nedomníval jsem se, že bych zde měl naslouchat jinak velmi zdatným filosofům, u nichž pro vyřešení zápletky vstupuje na scénu Bůh jako nějaký *deus ex machina*. Tvrdí totiž, že Bůh zcela úmyslně pohybuje těly tak, jak to chce duše, a že duši dodává percepce tak, jak to žádá tělo. – Cit. podle *Theodicea*, s. 113.]

³⁵³ *Theodicea*, § 59: „Cependant il est bon de faire voir comment cette dépendance des actions volontaires n'empêche pas qu'il n'y ait dans le fond des choses une spontanéité merveilleuse en nous, laquelle dans un certain sens rend l'âme dans ses résolutions indépendante de l'induce physique de toutes les autres créatures. Cette spontanéité peu connue jusqu'ici, qui élève notre empire sur nos actions autant qu'il est possible, est une suite du système de l'harmonie préétablie, dont il est nécessaire de donner quelque explication ici.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 111–112.

³⁵⁴ *Theodicea*, § 62: „... le tout conformément à la souveraine sagesse de Dieu, dont les ouvrages sont les plus harmoniques qu'il soit possible de concevoir.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 113.

míře vstupuje do nejlepšího možného světa. Harmonie má vliv na vztah duše a těla:

„... Bůh nejprve stvořil duši tak, že si musí popořádku vytvářet a reprezentovat to, co se děje v těle, a také tělo stvořil tak, že musí samo od sebe konat to, co přikazuje duše. A tak zákony, které spojují myšlenky duše v řádu účelových příčin a podle sledu percepcí, musí vytvářet představy, jež jsou současné s působením těles na naše orgány a shodují se s ním. A zákony pohybů v těle, které po sobě následují v řádu příčin účinkových, jsou současné a shodují se s myšlenkami duše tak, že tělo je nuceno být činné v čase, kdy tomu chce duše.“³⁵⁵

Tělo je automatem, který na základě *předzjednané harmonie* vykonává příkazy duše.³⁵⁶ Duše je zcela nezávislá na těle, i když percepce povstávají díky smyslovému vnímání. Percepce duše jsou často nedokonalé, protože duše často nepoznává zcela rozlišeně a jasně. Duše má rozlišené a nerozlišené percepce (vášně); pochopitelně i nerozlišené percepce je schopna po-

³⁵⁵ *Theodicea*, § 62: „Dieu a créé l'âme d'abord de telle façon, qu'elle doit se produire et se représenter par ordre ce qui se passe dans le corps; et le corps aussi de telle façon, qu'il doit faire de soi-même ce que l'Âme ordonne. De sorte que les lois, qui lient les pensées de l'âme dans l'ordre des causes finales et suivant l'évolution des perceptions, doivent produire des images qui se rencontrent et s'accordent avec les impressions des corps sur nos organes; et que les lois des mouvements dans le corps, qui s'entresuivent dans l'ordre des causes efficientes, se rencontrent aussi et s'accordent tellement avec les pensées de l'âme, que le corps est porté à agir dans le temps que l'âme le veut.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 113–114.

³⁵⁶ *Theodicea*, § 63: „... c'est comme si celui qui sait tout ce que j'ordonnerai à un valet le lendemain tout le long du jour, faisait un automate qui ressemblât parfaitement à ce valet, et qui exécutât demain à point nommé tout ce que j'ordonnerais; ce qui ne m'empêcherait pas d'ordonner librement tout ce qui me plairait, quoique l'action de l'automate qui me servirait, ne tiendrait rien du libre.“ [... je tomu tak, jako kdyby někdo, kdo ví, jaké příkazy budu dávat svému sluhovi po celý příští den, vyrobil automat, který by se tomuto sluhovi dokonale podobal a který by druhý den v danou dobu vykonával všechno, co přikáží. To by mi nebránilo, abych svobodně přikazoval, cokoli se mi zlíbí, třebaže v činnosti automatu, který by mi sloužil, by nic svobodného nebylo. – Cit. podle *Theodicea*, s. 114.]

znávat a přiměřeně je kultivovat. (Bůh na rozdíl od člověka má naprosto rozlišené percepce.)

Nezávislost duše je spontaneita, pro kterou platí:

„... duše v sobě má princip všech svých činností, a dokonce i všech svých vášní, a že totéž platí o všech jednoduchých substancích rozptýlených ve veškeré přírodě, i když svobodné jsou pouze substance rozumové.“³⁵⁷

Spontaneita vyplývá z vlastností duše jako takové, která má v sobě již předem vše, a navíc je spojena s tělem právě skrze předzjednanou harmonii. Kormidelníkem duše a její spontaneity je rozum, protože právě díky němu chápe percepce. Rozum interpretuje percepce, což nasměrovává i svobodné jednání.

Předzjednaná harmonie není vlastně ničím jiným než vzájemnou ideální závislostí substancí, která je dána předem, díky Božímu předvedení a výběru nejlepšího možného světa. Bůh nařídil automat fyzického světa, který se řídí podle pohybů duší. Mezi automatem fyzickým a duší však vládne dokonalá harmonie. Stejně je tomu i ve vzájemném působení substancí, které by se dalo popsat jako jakási ideální kauzalita. To, co je více dokonalé, je aktivní; naopak co je méně dokonalé, je pasivní:

„O každé [jednoduché substancí] soudíme, že působí na druhou úměrně své dokonalosti, i když je tomu tak jen ideálně a co do důvodů věcí, na základě toho, že Bůh předem přizpůsobil jednu substancí druhé podle dokonalosti či nedokonalosti příslušející každé z nich. Ovšem činnost a trpnost [*passion*] jsou v tvorech vždycky vzájemné, protože důvody, které rozlišeně vysvětlují to, co se děje, a které toto dění přivedly k existenci, se nacházejí

³⁵⁷ *Theodicea*, § 65: „... l'âme a en elle le principe de toutes ses actions, et même de toutes ses passions; et que le même est vrai dans toutes les substances simples, répandues par toute la nature, quoiqu'il n'y ait de liberté que dans celles qui sont intelligentes.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 115.

zčásti v jedné a zčásti v druhé z oněch substancí, neboť dokonalosti a nedokonalosti jsou vždy smíšené a sdílené. A tak jedné substancí přisuzujeme činnost a druhé *trpnost*."³⁵⁸

2.4.1.7.2. *Svoboda, milost, předurčení a otázky tzv. zjevené teologie*

V posledním oddíle první části *Theodiceje* (§ 76–106) se řeší především otázka vztahu milosti Boží ke svobodě člověka, kterou provází moc hřešit a stav porušenosti. Leibniz tematizuje také předurčení.

Jeho výchozí otázka zní:

„... co bylo hlavním cílem Boha, když učinil své úradky ohledně člověka. Chtěl pouze zjevit svou slávu tím, že projeví své atributy a že za tím účelem sestaví velký plán stvoření a prozřetelnosti? Anebo měl na zřeteli spíše svobodná hnutí inteligentních substancí, které měl v úmyslu stvořit, a bral v úvahu, co by chtěly nebo učinily za různých okolností a situací, do nichž by je mohl uvést, aby posléze přijal vhodné rozhodnutí?“³⁵⁹

³⁵⁸ *Theodicea*, § 66: „C'est que chacune est censée agir sur l'autre à mesure de sa perfection, quoique ce ne soit qu'idéalement et dans les raisons des choses, en ce que Dieu a réglé d'abord une substance sur l'autre, selon la perfection ou l'imperfection qu'il y a dans chacune: bien que l'action et la passion soient toujours mutuelles dans les créatures, parce qu'une partie des raisons qui servent à expliquer distinctement ce qui se fait, et qui ont servi à le faire exister, est dans l'une de ces substances, et une autre partie de ces raisons est dans l'autre, les perfections et les imperfections étant toujours mêlées et partagées. C'est ce qui nous fait attribuer l'action à l'une et la passion à l'autre.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 115–116.

³⁵⁹ *Theodicea*, § 78: „... savoir quel a été le but principal de Dieu en faisant ses décrets par rapport à l'homme; s'il les a faits uniquement pour établir sa gloire en manifestant ses attributs, et en formant, pour y parvenir, le grand projet de la création et de la providence; ou s'il a eu égard plutôt aux mouvements volontaires des substances intelligentes qui avait dessein de créer en considérant ce qu'elles voudraient et feraient dans les différentes circonstances et situations où il les pourrait mettre, afin de prendre une résolution convenable là-dessus.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 120.

Leibniz se snaží učinit jakousi syntézu obou otázek. Souhlasí s tím, že Bůh stvořil svět, aby projevil, sdělil a zjevil své dokonalosti. Avšak tím neúčinnějším způsobem, což v sobě zahrnuje to, že uvážil všechny skutky tvorů i jejich možnosti, a na základě toho sestavil plán.³⁶⁰ Leibniz v této souvislosti mluví o Bohu jako architektovi, který vše dokonale navrhne a bere v potaz každou maličkost. S tímto předpokladem přistupuje k otázce spásy.

Problém milosti a Boží vůle ve vztahu ke spáse tematizuje Leibniz na dvou protikladných theologických táborech: jedněch, kteří by chtěli prosadit universální spásu (Bůh chce spasit všechny), a druhých, kteří prosazují možnost spásy jen pro někoho.

Leibniz se navrácí k rozdělení Boží vůle do dvou rovin: vůle předcházející a vůle následná. Bůh chce předchozí vůlí, aby každý došel spásy, protože chce dobro pro každého jednotlivce. Nicméně pokud má být do spásy zahrnuto celé tvorstvo, půjde vždy o konflikt jednotlivých vůlí, a proto bude rozhodovat vůle následná.³⁶¹ Bůh chce, aby nikdo nezahynul, ale to není v rámci celkové vůle možné.

³⁶⁰ *Theodicea*, § 78: „A la vérité, Dieu, formant le dessein de créer le monde, s'est proposé uniquement de manifester et de communiquer ses perfections de la manière la plus efficace et la plus digne de sa grandeur, de sa sagesse et de sa bonté. Mais cela même l'a engagé à considérer toutes les actions des créatures encore dans l'état de pure possibilité pour former le projet le plus convenable.“ [Bůh po pravdě měl ve svém záměru stvořit svět jediný cíl – projevit a sdělit své dokonalosti způsobem, který by byl neúčinnější a nejvíce hoden jeho velikosti, moudrosti a dobroty. Ale k tomu právě bylo třeba, aby uvážil všechny skutky tvorů ještě ve stavu čiré možnosti, a pak sestavil nevhodnější plán. – Cit. podle *Theodicea*, s. 120.]

³⁶¹ *Theodicea*, § 80: „... car il suffit de considérer que Dieu et tout autre sage bienfaisant est incliné à tout bien qui est faisable, et que cette inclination est proportionnée à l'excellence de ce bien; et cela (prenant l'objet précisément et en soi) par une volonté antécédente, comme on l'appelle, mais qui n'a pas toujours son entier effet, parce que ce sage doit avoir encore beaucoup d'autres inclinations. Ainsi c'est le résultat de toutes les inclinations ensemble qui fait sa volonté pleine et décrétoire, comme nous l'avons

Dalším souvisejícím okruhem je otázka určení (*destinations*) a předurčení (*prédestination*).³⁶² V této části se Leibniz ptá a prezentuje některé odpovědi klasických i současných autorů: Je člověk určen a předurčen ke spáse absolutně, anebo relativně? Je vyvolení absolutní, anebo se zakládá na předvedění živé víry až do smrti? Bylo Boží vyvolení už před Adamovým pádem, anebo Bůh vyvolil některé teprve po pádu?

Leibnizova argumentace je jednoduchá a navrácí se vlastně opět k jeho základnímu pojetí výběru nejlepšího možného světa. V první řadě zdůrazňuje, že Boží úradky se netvoří jeden po druhém. Boží úradky nejsou v časové posloupnosti, ale jsou všechny současně a v řádu přirozenosti. Leibniz se vrací k výkladu nejlepšího možného světa. Bůh vzal v úvahu všechny možné sledy událostí, všechny možné světy, a nakonec vybral jeden jediný. Platí ovšem:

„Bůh schvaluje tento sled možností teprve poté, kdy uvážil všechny jednotlivosti, a o těch, kteří budou spaseni nebo zavrženi, tedy nevyhlásí nic definitivního, aniž by všechno zvážil, ba dokonce porovnal s ostatními možnými sledy. Tedy to, co Bůh vyhlásí, se týká celého sledu naráz; nečiní nic jiného, než že rozhoduje o jeho existenci. Kdyby byl chtěl spasit jiné lidi ne-

expliqué ci-dessus. On peut donc fort bien dire avec les anciens que Dieu veut sauver tous les hommes suivant sa volonté antécédente, et non pas suivant sa volonté conséquente, qui ne manque jamais d'avoir son effet.“ [Stačí totiž uvážit, že Bůh a každá blahovolná moudrá bytost má sklon k veškerému uskutečnitelnému dobru a že tento sklon je úměrný velikosti tohoto dobra. A chce to – uvažujeme-li věc přesně a o sobě – tzv. *předchozí vůlí*, která však ne vždy dosahuje svého úplného účinku, protože ona moudrá bytost nutně má sklon ještě k mnoha jiným věcem. Její plná a rozhodující vůle je pak souborným výsledkem všech sklonů, jak jsme už vysvětlili výše. Můžeme tedy se starými mysliteli velmi dobře říci, že Bůh chce spasit všechny lidi svou předchozí vůlí, ne však svou vůlí následnou, která svého účinku dosahuje vždy. – Cit. podle *Theodicea*, s. 121.]

³⁶² *Theodicea*, § 81.

bo jiným způsobem, byl by musel zvolit zcela jiný obecný sled, neboť v každém sledu je všechno spojeno.“³⁶³

Každá jednotlivost je zdůvodněna a má v sobě nakonec celkový důvod světa, proč je právě tak a ne jinak.³⁶⁴

Poslední problém je spojen s udělováním prostředků a okolností, jež přispívají ke spáse a ztracení. Na začátek Leibniz klade předpoklad Boží dobroty.

„Každý musí souhlasit s tím, že Bůh je dokonale dobrý a spravedlivý, že jeho dobrota ho vede, aby v co nejmenší možné míře přispíval k tomu, co činí lidi vinnými, a v co největší možné míře k tomu, co slouží k jejich spáse – říkám: v možné míře, tj. pokud to dovoluje obecný řád věcí –, že jeho spravedlnost mu brání, aby zatracoval nevinné a ponechával dobré skutky bez odměny, a konečně že zachovává v trestech a odměnách spravedlivou míru.“³⁶⁵

Pochopitelně se Boží dobrota někdy velice špatně chápe právě ve vztahu ke spáse a zavržení lidí. Leibniz klade několik námitek, a tím nechává vytanout i některé své odpovědi:

1) Jak mohla být duše postižena prvotním hříchem, který je kořenem osobních hříchů, aniž by Bůh jednal nespravedlivě, když ji do něho uvedl?

³⁶³ *Theodicea*, § 84: „Dieu ne donne son approbation à cette suite qu’après être entré dans tout son détail, et qu’ainsi il ne prononce rien de définitif sur ceux qui seront sauvés ou damnés, sans avoir tout pesé, et même comparé avec d’autres suites possibles. Ainsi ce qu’il prononce regarde toute la suite à la fois, dont il ne fait que décerner l’existence. Pour sauver d’autres hommes autrement, il aurait fallu choisir une tout autre suite générale, car tout est lié dans chaque suite.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 123–124.

³⁶⁴ Toto téma je podrobněji rozvinuto v M, § 60–61.

³⁶⁵ *Theodicea*, § 85: „Tout le monde doit convenir que Dieu est parfaitement bon et juste, que sa bonté le fait contribuer le moins qu’il est possible à ce qui peut rendre les hommes coupables, et le plus qu’il est possible à ce qui sert à les sauver (possible, dis-je, sauf l’ordre général des choses); que sa justice l’empêche de damner des innocents, et de laisser de bonnes actions sans récompense; et qu’il garde même une juste proportion dans les punitions et dans les récompenses.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 124.

Problémem je tedy vlastně duše. Vrací se ke třem klasickým pojetím. Začíná Órigenem a jeho pojetím preexistence lidských duší v jiném světě: právě za to, že zhřešily na onom světě, jsou vydány napospas lidskému tělu v tomto světě. Pokračuje naukou o převádění (*traductio*), v níž je duše dítěte zplozena z duše těch, kdo plodí tělo, a proto je tato nauka základem učení o dědičném hříchu. Třetí názor je tzv. nauka o stvoření, tedy že každá duše je stvořená.

Nakonec představuje své stanovisko: „duše a obecně jednoduché substance mohou započít pouze stvořením a skončit pouze anihilací“.³⁶⁶ Vymezuje se tak jasně proti jakémukoli stěhování duší, ale zvláště v této souvislosti i vůči dědičnému hříchu a tzv. převádění. Duše, „když je jednou stvořena, je zachován i celý živočich“ a „zdánlivá smrt je jen jakési zavnutí“.³⁶⁷ V přírodním řádu je tak vždy zachováno, že duše je neoddělitelná od těla. Duše jsou díky předzjednané harmonii mezi milostí a přírodou připraveny v přírodě, avšak pouze „na způsob organického těla“.³⁶⁸ Tyto duše existovaly/existují v přírodě. Jsou na animální úrovni (percepce a cítění), nejsou však nadány rozumem.³⁶⁹ Teprve v okamžiku plození nabyly rozumu a staly se dušemi rozumovými. Bůh dává při každém rození novou dokonalost, kterou je rozum, i když je duše fyzicky anebo animálně od Adama porušena.

³⁶⁶ *Theodicea*, § 90: „... les âmes, et généralement les substances simples, ne sauraient commencer que par la création, ni finir que par l'annihilation.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 127.

³⁶⁷ *Theodicea*, § 90: „... de l'âme lorsqu'elle est créée une fois, que l'animal est conservé aussi, et que la mort apparente n'est qu'un enveloppement.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 127.

³⁶⁸ *Theodicea*, § 91. – Cit. podle *Theodicea*, s. 128.

³⁶⁹ *Theodicea*, § 91.

2) Duše je pod vládou hříchu, jakmile ještě nedospěla ke své rozumové dokonalosti. Nabízí se otázka, jak to je se spásou člověka, který ještě nebyl obrozen křtem: bude a priori zavržen? Dříve, než Leibniz odpoví, dělá velký exkurs do dějin, a to hlavně do problematiky spásy nepokřtěných dětí až po problematiku spásy lidí z jiných kultur etc. Jeho vlastní odpověď vlastně ústí v jakési prohlášení o tom, co všechno nemůžeme vědět a jak nám zbývá jenom důvěra v Boží dobrotu:

„... dnes je ke spáse nutné poznání Ježíše Krista podle těla, což je jako nauka vskutku nejjistější, můžeme z hlediska lidského říci, že Bůh dá toto poznání všem, kteří činí, co jim přísluší – i kdyby toho musel docílit pomocí zázraku. Nemůžeme také vědět, co se děje v duších v hodinu smrti: a jestliže mnozí učení a významní theologové učí, že děti při křtu dostávají jakousi víru, přestože se na to později, když se jich ptáme, vůbec nepamatují, proč bychom tvrdili, že se něco podobného nebo ještě určitějšího nemůže dít také u umírajícího, kterého se po smrti ptát nemůžeme?“³⁷⁰

3) Poslední námitka anebo obtíž týkající se spásy je u těch, kteří nemají vůli se napravit, protože jim zkrátka není od Boha dána, ba dokonce někdy ještě zatvrdí jejich srdce (jako u faraóna v Egyptě). Podle Leibnize se to nikdy neděje bezdůvodně, ale je důsledně zvážen sled okolností:

³⁷⁰ *Theodicea*, § 98: „... qu'aujourd'hui une connaissance de Jésus Christ selon la chair est nécessaire au salut, comme en effet c'est le plus sûr de l'enseigner, l'on pourra dire que Dieu la donnera à tous ceux qui font ce qui dépend humainement d'eux, quand même il faudrait le faire par miracle. Aussi ne pouvons-nous savoir ce qui se passe dans les âmes à l'article de la mort: et si plusieurs théologiens savants et graves soutiennent que les enfants reçoivent une espèce de foi dans le baptême, quoiqu'ils ne s'en souviennent point depuis, quand on les interroge là-dessus; pourquoi prétendrait-on que rien de semblable, ou même de plus exprès, ne se put faire dans les mourants que nous ne pouvons pas interroger après leur mort.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 132–133.

„... Bůh uvážil sled věcí, který stanovil, a shledal z vyšších důvodů správným připustit, aby se např. faraón dostal do *okolností*, jež stupňují jeho zlobu; a že Boží moudrost chtěla z tohoto zla vytěžit dobro.“³⁷¹

Jinými slovy, Bůh má své důvody, které jsou vždy dostatečné a ve shodě s principem nejlepšího, vždy volí pro člověka to nejlepší, co je možné. Proto někdy odepře někomu vůli, protože by mu to stejně nepomohlo, a navíc se tak může druhotně ukázat ještě větší dobro (vyvedení z Egypta).

Shrnutí pojmu svobody pro *Theodiceu*

Leibniz v *Theodiceji* hlouběji shrnul některé své starší pojmy a uvedl je do souvislosti. Znovu pracuje s pojmem spontaneity, hypotetické nutnosti a nahodilosti. Znovu se vyjadřuje k otázce spásy a odmítá jakoukoli formu predestinace spásy. Bylo ukázáno, že jistota předvědění není vůbec na újmu lidské svobodě. Leibniz se odkazuje na biblický příklad obsazení Keily.³⁷² Věci, které se ještě nestaly, jsou naprosto nahodilé a svobodné, neboť jsou ve stavu možnosti.³⁷³

³⁷¹ *Theodicea*, § 99: „Dieu, ayant considéré la suite des choses qu’il a établies, a trouvé à propos, pour des raisons supérieures, de permettre que Pharaon, par exemple, fût dans des circonstances qui augmentassent sa méchanceté; et que la divine sagesse a voulu tirer un bien de ce mal.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 133.

³⁷² *Theodicea*, § 42: „Neboť případ obležení Keily je součástí možného světa, který se od našeho světa liší pouze ve všem tom, co je spojeno s toto hypotézou, a idea tohoto možného světa reprezentuje to, co by v tomto případě nastalo. Máme tedy princip jistého vědění o budoucích nahodilých událostech, ať už skutečně nastanou nebo mají nastat v určitém případě. Neboť v *oblasti* možných věcí jsou představeny takové, jaké jsou, tj. jako svobodné nahodilé události. Ani předvědění budoucích nahodilých událostí ani základ jistoty tohoto předvědění nás tedy nemusejí uvádět do rozpaků a nemohou být na újmu svobodě.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 102–103.

³⁷³ *Theodicea*, § 42: „... v *oblasti* možných věcí jsou představeny takové, jaké jsou, tj. jako svobodné nahodilé události. Ani předvědění budoucích nahodilých událostí ani základ jistoty tohoto předvědění nás tedy nemusejí uvádět do rozpaků a nemohou být na újmu svobodě.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 103.

Pojem spontaneity je krom toho, že je opět spojen s tím, že rozhodnutí vychází ze subjektu a vnější příčina na něj nemá vliv, napojen na pojem předzjednané harmonie. Svobodný tvor je spontánní díky předzjednané harmonii, která zaručuje jeho volní jednání bez působení jakékoli vnější či fyzické příčiny. Dispozice věcí jsou v dokonalé harmonii tak, že některé substance jsou aktivnější a některé zase pasivnější. Tato harmonie zaručuje pohyb veškerenstva.

Dále je rozveden pojem nerovnovážné indiference svobodné vůle. Zdůrazněna je rovněž polemika s jezuitou a dominikány, které se budeme, byť zjednodušeně, věnovat zvlášť. Svět jakožto sled příčin je navržen tak, aby v něm bylo co největší možné pole svobodného jednání. Na druhou stranu naši vůli vždy už něco určuje (drobná pohnutka), a proto je vůle do jisté míry vždy determinována, ovšem nikoli okolnostmi, ale svou vlastní pohnutkou či zvykem (vykročení pravou nohou).

Pro naše otázky:

1) Je možná svoboda rozhodování, když je člověk umístěn do „nejlepšího světa ze všech možných“? Na příkladu Keily (§ 42) je vidno, že možné světy a nejlepší svět ze všech možných nejsou zcela do sebe uzavřené systémy (nejsou nutné). Minulost je uzavřená a vidíme ji jako hypoteticky nutnou. Budoucnost (možný svět) není ještě uskutečněna.

2) Je možná svoboda volby, i když Leibniz zavádí „úplný pojem“? V *Theodiceji* není úplný pojem tematizován. Je však zdůrazněn pojem substance a předzjednané harmonie. Harmonie zaručuje místo každé jednoduché substancí a zprostředkovává spojitost těla a duše. Vše, co chci dělat, také moje tělo jako automat vykonává. Má vůle determinuje můj tělesný pohyb.

3) Je v Leibnizově systému možná svoboda volby, když vše, co je, má svůj důvod? Leibniz poměrně podrobně argumentuje proti úplné indifferenci a představuje nerovnovážnou indifferenci svobodné vůle. Vůle není zcela indiferentní, protože se vždy rozhoduje mezi něčím a něčím; vždy je nějaký důvod. Princip důvodu je pro svobodné rozhodnutí velmi důležitý, protože se vždy volí mezi „něčím“ a na základě „něčeho“. Svobodná vůle nemůže nikdy vycházet jen tak z ničeho (*ex nihilo*).

Srovnajme ještě pojem svobody v *Theodiceji* s podmínkami pro svobodu:³⁷⁴

- 1) Člověk má ve své volbě možnost se rozhodnout ještě jinak než pouze jedním způsobem. Má logickou či alternativní možnost opačné činnosti.
- 2) K volbě nevede nutně žádný druh kauzality či determinace.

ad 1) V *Theodiceji* se ukázalo, že první podmínka je u Leibnize vždy platná právě díky pojmu možných světů.

ad 2) K volbě vede vždy nějaký důvod, který si určuje jednající. K volbě vede vždy důvod, který je nezbytný pro to, aby volba byla volbou.

³⁷⁴ Dvořák, Petr, „Modality v analytické metafyzice“, s. 119: „Běžné libertariánské pojetí, nekompatibilní s kauzálním determinismem (odtud ‚nekompatibilismus‘) považuje za nutné podmínky svobody (i) logickou možnost alternativní či opačné činnosti a (ii) úplnou absenci předchůdných kauzálně determinujících faktorů, které by byly dostatečné ke způsobení příslušné činnosti (rozhodnutí).“

2.5. *Monadologie*

Principy přírody jsou napsány v roce 1714 ve Vídni pro prince Evžena Savojského. Ve stejném kontextu, s úmyslem krátce a jasně formulovat svou základní filozofii, vzniká spis *Monadologie*, která je napsána francouzsky v létě ve Vídni a dva roky před Leibnizovou smrtí. Původně byla napsána pro širší publikum, pro kruh vzdělanců okolo platonika Nicolase Françoise Raimonda (1676–1716), jenž s Leibnizem v té době korespondoval. Raimond prosil Leibnize, zdali by nemohl celkově shrnout celou svou metafyziku. Na jeho popud Leibniz sepsal „*Eclaircissement sur les Monades*“.³⁷⁵ Právě tato publikace má v sobě odkazy k *Theodiceji*. Titul *Monadologie*, který se dnes pro text používá, získal spis až díky Heinrichu Köhlerovi, jenž ho přeložil do němčiny.

Principy přírody jsou textem o něco delším než *Monadologie*. *Monadologie* je práce kratší a preciznější. Má devadesát paragrafů, které mají promyšlenou strukturu, a někdy se zdá, že se jedná i o sylogismy. Podíváme se na strukturu a systém *Monadologie* a poté přejdeme k pojmu svobody v *Monadologii*.

2.5.1. *Struktura Monadologie*

Monadologii lze rozdělit do menších tematických oddílů: jednoduché substance a substance složené (§§ 1–5); nadpřirozenost a bezokennost monád (§§ 4–7, 49–52); vnitřní principy a hierarchie monád (§§ 8–29, 82 n.); pravdy faktické a rozumové (§§ 28–37); Bůh a jeho vztah ke stvoření (§§ 38–48); Boží výběr nejlepšího světa ze všech možných světů (§§ 46, 53–55, 58 n.);

³⁷⁵ *Dopis Remondovi*, červenec 1714, GP III, 618.

monády jakožto živoucí zrcadlo universa (§§ 56, 60–63, 83); nekonečnost, plnost a kontinuita jako principy přírody (§§ 61 n., 65); umělé stroje, stroje přírody (§ 63–76); předzjednaná harmonie (§§ 78–81, 87); monáda, síla, kauzalita (§ 80); rozum a svoboda (§§ 82); společenství duchů s Bohem (§§ 84–90).

Ze struktury samotného spisu je jasné, že prvních sedm paragrafů je věnováno vlastnostem jednoduché substance – monády. Leibniz tu nikde neuvádí definici substance jako v *Metafyzickém pojednání*. Zdá se však, a to tvrdí i někteří další badatelé,³⁷⁶ že v *Monadologii* vychází ze své definice substance skrze úplný pojem, kterou jsme otevřeli již výše v *Metafyzickém pojednání*.³⁷⁷ V našem výkladu si dovoluji odkazovat také na text *Metafyzického pojednání*, který nám pomůže odkrýt někdy velmi strohá tvrzení paragrafů *Monadologie*. Proto se nejdříve budeme zabývat vlastnostmi jednoduché substance, protože právě z výměru substance jasněji pojem spontaneity a rozumnosti duchů vyplyne. Budeme vycházet nejen z výčtu vlastností individuální substance, jak je předložen v prvních sedmi paragrafech *Monadologie*, ale i z osmého a devátého paragrafu *Metafyzického pojednání*, kde je velmi podobně pojednáno o vlastnostech individuální substance.

³⁷⁶ Parkinson, George Henry Radcliffe, *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*. Parkinson věnuje souvislosti úplného pojmu a vlastnostem individuální substance celou kapitolu, kde ukazuje, jak je v pozadí *Monadologie* určující úplný pojem.

³⁷⁷ DM, § 8: „... la nature d'une substance individuelle ou d'un être complet est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée.“ [... povaha individuální substance neboli bytí úplného v sobě je taková, že máme pojem tak úplný, že všechny predikáty subjektu, jemuž je tento pojem přiřazen, z něho mohou být pochopeny a dedukovány. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 61.]

2.5.2. Vlastnosti jednoduché substance

§ 1: „Monáda, o níž zde bude řeč, není nic jiného než jednoduchá substance, která vstupuje jako prvek do složených věcí. Je *jednoduchá*, tj. nemá části.“³⁷⁸

Jednoduchá substance, byť nemá části, přesto vstupuje do složených věcí. Je vlastně tím, co bylo ve starší tradici nazýváno substanciální formou. Zakládá složené věci. Je základním prvkem. Toto tvrzení je nejzákladnější a otevírá pole pro tvrzení o nedělitelnosti a rozprostraněnosti.

§ 2: „Musí však existovat jednoduché substance, protože existují složené věci, neboť složená věc není nic jiného než nahromadění neboli *agregát* jednoduchých.“³⁷⁹

Na základě toho, že jsou složené věci, vyplývá, že musejí existovat jednoduché substance. Přestože jednoduchá substance vstupuje do věcí, není rozprostraněná a není dělitelná. Naopak je tím nejzákladnějším, co utváří základní podklad pro agregát. Není však sama agregátem.

§ 3: „Nuže tam, kde nejsou žádné části, není možná ani rozprostraněnost, ani tvar a také ani dělitelnost. Monády jsou tedy opravdové atomy přírody a jedním slovem počátky věcí.“³⁸⁰

³⁷⁸ M, § 1: „La Monade, dont nous parlons ici, n'est autre chose qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple, c'est-à-dire sans parties.“ – Cit. podle *Monadologie*, s. 156.

³⁷⁹ M, § 2: „Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose qu'un amas ou aggregatum des simples.“ – Cit. podle *Monadologie*, s. 156.

³⁸⁰ M, § 3: „Or là où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue ni figure, ni divisibilité possible; et ces Monades sont les véritables atomes de la nature, et en un mot les éléments des choses.“ – Cit. podle *Monadologie*, s. 156.

Monády nemají části. Věci nemají příčinu v ničem jiném než v monádě. Jejich vznik není dán přirozenou cestou (jako například rostoucí semeno). Nelze je zničit přirozenými prostředky, jsou stvořené.

§ 4: „Není proto třeba obávat se u nich zániku a není myslitelný žádný způsob, jak by jednoduchá substance mohla přirozenou cestou zaniknout.“³⁸¹

Monády vznikají výhradně Božím stvořením a také mohou zaniknout pouze Boží anihilací.

§ 5: „Z téhož důvodu není myslitelné, že by jednoduchá substance mohla přirozenou cestou vzniknout, protože se přece nedá vytvořit složením.“³⁸²

Monáda je natolik o sobě samostatná, že ji neurčuje žádná vnější příčina. Je příčinou sebe samé. Není to vnější vliv ani síla, co ji uvádí v pohyb. Jediným bezprostředním hybatelem je sám Bůh jako monáda monád.

Podívejme se nyní podrobněji na některé vlastnosti substance. Konkrétně na to, jak vlastnosti substance vyplývají a souvisejí s individuálním pojmem, a také na to, proč o nich Leibniz na základě vlastností jednoduché substance a definice substance (pomocí úplného pojmu) tvrdí, že zrcadlí universum.³⁸³ Co tím myslí a jak tato tvrzení vyplývají z vlastností jednoduché substance?

³⁸¹ M, § 4: „Il n’y a aussi point de dissolution à craindre, et il n’y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement.“ – Cit. podle *Monadologie*, s. 156.

³⁸² M, § 5: „Par la même raison il n’y en a aucune par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu’elle ne saurait être formée par composition.“ – Cit. podle *Monadologie*, s. 156.

³⁸³ M, § 56: „Or cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune, et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu’elle est par conséquent un miroir vivant

2.5.3. Stvořenost a nezničitelnost substancí

Leibniz konstatuje, že substance může být pouze stvořena a současně nemůže být přirozenou cestou zničena (pouze anihilací).³⁸⁴ Nemůže být stvořena jedna z druhé,³⁸⁵ s čímž souvisí rovněž fakt nedělitelnosti, tj. že substance nemá žádné části.

Souvisejí tyto vlastnosti s úplným pojmem individuální substance? Leibniz sám žádný jasný argument nedává, ač takový může být rekonstruován, a to pomocí jeho nejzákladnějších principů.

Například pro nedělitelnost by mohl argumentovat: jestliže by byl nějaký komponent substance odstraněn, byl by úplný pojem již neúplný. (Neplatil by dostatečný důvod.) Nebo by mohl pokračovat: byla-li by substance nějak dělitelná, nemohla by už universum zrcadlit s takovou dokonalostí jako nyní (tj. jako v nejlepším možném světě). Leibniz by se rovněž mohl opřít o matematicko-ekonomický argument: v substancích toho není více, než je třeba k tomu, aby zrcadlila universum. Je nejlepší tím, že je nejjednodušší; nelze k ní něco přidat ani ubrat. Tím pádem pro ni platí

perpétuel de l'univers." [Toto vzájemné *spojení* nebo *uzpůsobení* všech stvořených věcí má pak za následek, že každá jednoduchá substance zahrnuje vztahy, jež jsou výrazem všech ostatních, a že jsou proto živým, neustálým zrcadlem vesmíru. – Cit. podle *Monadologie*, s. 165–166.]

³⁸⁴ M, § 4: „Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement.“ [Není proto třeba obávat se u nich zániku a není myslitelný žádný způsob, jak by jednoduchá substance mohla přirozenou cestou zaniknout. – Cit. podle *Monadologie*, s. 156.]

³⁸⁵ M, § 5: „Par la même raison il n'y en a aucune par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne saurait être formée par composition.“ [Z téhož důvodu není myslitelné, že by jednoduchá substance mohla přirozenou cestou vzniknout, protože se přece nedá vytvořit složením. – Cit. podle *Monadologie*, s. 156.] Podobně řečeno v DM, § 9: „... je nemožné rozdělit jednu substancí ve dvě jiné nebo ji učinit ze dvou jiných, že podle toho počtu substancí přirozeně nepřibývá ani neubývá, třebaže nezřídka podléhají změnám.“ – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 62.

princip nejlepšího, který je jinak mimo rámec logiky, byť patří k Leibnizovým základním principům.

Podobné argumenty lze najít pro stvořenost a nezničitelnost jednoduché substance. Zatímco složené věci (agregáty) mohou být jakkoli rozkládány (například auto může být rozebráno na malé části, rozebráním je narušena jen určitá konstituce věcí), substanci rozkládat nelze; buď je, anebo není. Agregát (například auto) nemá sám o sobě nějakou jednotu, ale pouze takovou, jakou mu připisujeme v naší mysli.³⁸⁶ Mluvíme o autu a vytváříme jej jako obecninu pro pojmenování určitých složených částí. Náš rozum vytváří způsob pro uchopení agregátu. Agregát však nemá individuální pojem.

2.5.4. Substance zrcadlící universum

V *Monadologii* je v paragrafech 56 a 60–63 monáda představena jako zrcadlo universa:

„... vzájemné *spojení* nebo uzpůsobení všech stvořených věcí má pak za následek, že každá jednoduchá substance zahrnuje vztahy, jež jsou výrazem všech ostatních, a že je proto živým, neustálým zrcadlem vesmíru.“³⁸⁷

Co Leibniz myslí metaforou zrcadlení?

³⁸⁶ NE II, 12, § 7: „Vzhledem k substanci máme rovněž dva druhy představ; jednak jednotlivých substancí, jako člověk nebo ovce, jednak několik substancí spojených dohromady, jako tlupy lidí nebo stádo ovcí; tyto shluky tvoří také jednu představu. – Cit. podle *Nové úvahy*, s. 99.“ Jinde Leibniz tvrdí, že agregát není *unum per se*, ale *unum per accidens* (G II, 76, 96).

³⁸⁷ M, § 56: „Or cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune, et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers.“ – Cit. podle *Monadologie*, s. 165–166.

Substancí je takové individuum, jak jsme výše ukázali, které má úplný pojem. Z úplného pojmu je možné vyvodit všechny predikáty té které individuální substance.³⁸⁸ Tato skutečnost dále zakládá fakt, že všechny věci jsou spojené,³⁸⁹ protože úplný pojem substance v sobě zahrnuje celou nekonečnou řadu vztahů k celému universu. Například úplný pojem Jakuba Formánka v sobě zahrnuje nadčasový vztah k celému universu. (Sedí za stolem na planetě Zemi etc.) Tento pojem Formánka má pouze Bůh.³⁹⁰

³⁸⁸ DM, § 8: „...la nature d’une substance individuelle ou d’un être complet est d’avoir une notion si accomplie qu’elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée.“ [... povaha individuální substance neboli bytí úplného v sobě je taková, že máme pojem tak úplný, že všechny predikáty subjektu, jemuž je tento pojem přiřazen, z něho mohou být pochopeny a dedukovány. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 61.]

³⁸⁹ M, § 61: „Et par conséquent tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l’univers, tellement que celui qui voit tout, pourrait lire dans chacun ce qui se fait partout, et même ce qui s’est fait ou se fera, en remarquant dans le présent ce qui est éloigné tant selon les temps que selon les lieux: sumpnoia panta, disait Hippocrate.“ [Následkem toho pociťuje každé tělo vše, co se děje ve vesmíru, takže ten, jenž všechno vidí, dokázal by číst v každém individuu, co se děje ve vesmíru, ba i vše, co se dělo a bude dít, poznávaje v přítomném to, co je podle dob a míst vzdáleno; SYMPNOIA PANTA, jak to vyjádřil Hippokrates. – Cit. podle *Monadologie*, s. 167.] M, § 56: „Or cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune, et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu’elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l’univers.“ [Toto vzájemné *spojení* nebo *uzpůsobení* všech stvořených věcí má pak za následek, že každá jednoduchá substance zahrnuje vztahy, jež jsou výrazem všech ostatních, a že je proto živým, neustálým zrcadlem vesmíru. – Cit. podle *Monadologie*, s. 165–166.]

³⁹⁰ DM, § 8: „... au lieu que Dieu voyant la notion individuelle ou hecceité d’Alexandre, y voit en même temps le fondement et la raison de tous les prédicats qui se peuvent dire de lui véritablement, comme par exemple qu’il vaincrait Darius et Porus, jusqu’à y connaître a priori (et non par expérience) s’il est mort d’une mort naturelle ou par poison, ce que nous ne pouvons savoir que par l’histoire.“ [Naproti tomu Bůh, jenž vidí individuální pojem neboli „totost“ Alexandrovu, vidí v ní zároveň základ a důvod pro všechny predikáty, jež se o něm mohou pravdivě vypovídat, jako například, že porazí Dareia a Pora, a dokonce ví a priori, a nikoli ze zkušenosti, zda Alexandr zemřel přirozenou smrtí či jedem, o čemž nás může poučit pouze historie. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 61.]

Právě z těchto předpokladů Leibniz vyvozuje, že každá substance vyjadřuje universum.

Tvrzení, že každá substance musí vyjadřovat nebo reprezentovat celé universum, jej vede k tomu nazývat substanci zrcadlem universa.³⁹¹ Pointa metafory zrcadlení spočívá v tom, že stejně jako je možno v dostatečně zakřiveném zrcadle vidět celou místnost, lze i v substanci zahlédnout celé universum. Každá substance však nezrcadlí jenom přítomnost, nýbrž všechny stavy universa, tj. zrcadlí universum jako universum, totiž úplný celek minulého i budoucího.³⁹²

V každé substanci (duši) jsou proto nejen stopy toho, co se stalo, ale i náznaky budoucích věcí, což vyplývá z úplného pojmu. Leibniz si proto dovolí říci, že v duši jsou nejen stopy všech budoucích událostí, které se mu stanou, nýbrž i události, jež se stanou někomu jinému. Alexandr ve své duši od mládí nesl jisté znaky toho, že nakonec zemře v Babylóně. Ovšem v pojmu Alexandra je nějak naznačena i bitva u Waterloo, neboť i všechny budoucí události se k Alexandrovi nějak vztahují. Pro lidský rozum je domyšlení tohoto řetězce zcela nepochopitelné, avšak pro Boží rozum nikoli. (K Leibnizově argumentaci lze říci, že nezastává něco, co lze nějak dokázat, ale opírá se o své pojetí theismu. Tím myslím, že Bůh je schopen domyslet nekonečné řady kombinací.)

³⁹¹ M, § 83: „... les âmes en général sont des miroirs vivants ou images de l'univers des créatures...” [... duše jsou obecně vzato živými zrcadly či obrazy veškerenstva stvoření... – Cit. podle *Monadologie*, s. 171.]. Také M, § 56, 63; Clarke, § 5.87; DM, § 9.

³⁹² Tato myšlenka je již v DM, § 9: „Car elle exprime, quoique confusément, tout ce qui arrive dans l'univers, passé, présent ou avenir, ce qui a quelque ressemblance à une perception ou connaissance infinie.” [Neboť všechny události ve vesmíru, minulé, přítomné i budoucí, jsou v ní, i když pouze zmateně, vyjádřeny, v čemž tkví určitá podobnost s nekonečnou percepcí nebo nekonečným poznáním. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 62.]

Avšak jak lze argumentačně rekonstruovat a zdůvodnit, že všechny substance jsou propojeny? Toto tvrzení je rozhodně kontingentní, může proto mít původ pouze v několika zásadních pojmech Leibnizova systému.

Zaprvé může jít o Leibnizovo pojetí plnosti (*plenum*). V přírodě neexistuje ani v nejlepším světě ze všech možných žádné vakuum, protože nemůže být nejlepší něco (podle principu nejlepšího), co by v sobě mělo nějakou mezeru či prázdno.³⁹³ Nejlepší v sobě má vždy plnost a co největší možnou paletu vlastností.³⁹⁴ Vakuum je něčím, co nemá žádnou formu, je tedy vždy méně dokonalé. Argument, že vše je spojeno (protože nemůže být žádné vakuum), však u Leibnize nelze explicitně nalézt.

Pro tvrzení, že vše je spojeno, bychom za druhé mohli argumentovat, kdybychom je považovali za nutnou pravdu, a to následující argumentací: Substance může být identifikována s jejím úplným pojmem tehdy, jestliže o ní uvažujeme ve vztahu ke všemu od ní odlišnému. Dáme příklad: Jestliže někdo řekne: „Prosím, podejte mi nůž!“, já se zeptám: „Jaký nůž?“ Odpověď je: „Ten nůž na stole.“ Otázka: „Na jakém stole?“ Odpověď: „Na stole u okna.“ Takto by šlo postupovat až do nekonečna, až bychom dospěli k úplné deskripci ve vztahu k celému universu. Na základě takového argumentu by o tvrzení, že vše je spojeno, mohlo být řečeno, že se jedná o nutnou pravdu.

³⁹³ G VI, 110.

³⁹⁴ M, § 58: „Et c'est le moyen d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse, c'est-à-dire c'est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut.“ [Tím se dostává největší možná rozmanitost, která však jde ruku v ruce s nejvyšším možným řádem, tj. dostává se tolik dokonalosti, kolik je jen možné. – Cit. podle *Monadologie*, s. 166.] PP, § 10.

Leibniz nám však nenabízí nějaké explicitní vysvětlení svojí argumentace. Výše položená zdůvodnění však mohou implicitně vyplývat z jeho základních principů.

2.5.5. Substance jako svět sám pro sebe

Vedle tvrzení, že substance zrcadlí universum, Leibniz také tvrdí, že jednotlivé substance jsou v sobě celým světem.³⁹⁵ Každá substance je zcela nezávislá na jakékoli vnější příčině, až na Boha samého.³⁹⁶ Má schopnost

³⁹⁵ M, § 56–57: „Or cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune, et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers. Et comme une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade.“ [Toto vzájemné *spojení* nebo *uzpůsobení* všech stvořených věcí má pak za následek, že každá jednoduchá substance zahrnuje vztahy, jež jsou výrazem všech ostatních, a že je proto živým, neustálým zrcadlem vesmíru. A jako se jedno a totéž město, pozorováno z různých stran, jeví stále jiné a současně *perspektivně* zmnožené, tak existují díky nekonečné mnohosti jednoduchých substancí současně právě tak četné různé světy, jež nejsou však ničím jiným než – podle rozličných *hledisek* každé monády – perspektivními pohledy na jeden jediný svět.“ – Cit. podle *Monadologie*, s. 165–166.] DM, § 9: „De plus, toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime chacune à sa façon, à peu près comme une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde.“ [Spíše je každá substance jako svět pro sebe a jako zrcadlo Boha či spíše celého vesmíru, který každá vyjadřuje svým způsobem a podle svých vlastností, právě tak jako jedno a totéž město se představuje různě podle různých stanovíšť, která pozorovatel volí. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 62.]

³⁹⁶ M, § 51: „Mais dans les substances simples, ce n'est qu'une influence idéale d'une monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une monade demande avec raison que Dieu en réglant les autres dès le commencement des choses, ait regard à elle. Car puisqu'une monade créée ne saurait avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre.“ [U jednoduchých substancí existuje však pouze *ideální* vliv jedné monády na druhou, tj. působení, které se uskutečňuje pouze zásahem božím, pokud v božích idejích žádá nějaká monáda právem, aby Bůh na ni vzal ohled při uspořádání druhých monád již při počátku věcí. Protože stvořená monáda

zrcadlit svět ze své vlastní perspektivy.³⁹⁷ Každá substance je vlastním universem. Tolik, kolik je substancí, je také možných světů.³⁹⁸ A je třeba také zmínit, že stvořené substance na sebe vzájemně nepůsobí, protože jsou vždy závislé na Bohu. Nepůsobí na ně žádná vnější příčina – nemají okna.³⁹⁹

Tato tvrzení jsou v zásadě jen rozvedením myšlenky úplného pojmu, jenž zahrnuje všechny predikáty jednotlivé substance. Leibniz například argumentuje, že všechny naše myšlenky jsou následky naší přirozenosti (*natura*) anebo pojmu naší duše. Je proto zbytečné ptát se po nějakém určitém působení na individuální substanci. Vše, co se nám děje, je dáno jen námi samotnými a Bůh pouze aktualizoval určitý úplný pojem pro nějaké individuum (pro Formánka).⁴⁰⁰

nemůže mít fyzický vliv na nitro jiné monády, může pak jedině touto cestou záviset jedna na druhé. – Cit. podle *Monadologie*, s. 164–165.] Podobně v DM, § 14; G IV, 484; G VII, 312.

³⁹⁷ M, § 57: „Et comme une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade.“ [A jako se jedno a totéž město, pozorováno z různých stran, jeví stále jiné a současně *perspektivně* zmnožené, tak existují díky nekonečné mnohosti jednoduchých substancí současně právě tak četné různé světy, jež nejsou však ničím jiným než – podle rozličných *hledisek* každé monády – perspektivními pohledy na jeden jediný svět. – Cit. podle *Monadologie*, s. 166.] DM, § 9; PP, § 3; G IV, 557; Clarke, § 5.87.

³⁹⁸ M, § 57: „... il arrive de même que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade.“ [... existují díky nekonečné mnohosti jednoduchých substancí současně právě tak četné různé světy, jež nejsou však ničím jiným než – podle rozličných *hledisek* každé monády – perspektivními pohledy na jeden jediný svět. – Cit. podle *Monadologie*, s. 166.]

³⁹⁹ M, § 7: „Les Monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir.“ [Monády nemají žádná okna, jimiž by do nich mohlo něco vstupovat nebo z nich vystupovat. – Cit. podle *Monadologie*, s. 157.]

⁴⁰⁰ DM, § 14: „... ainsi tous nos phénomènes, c'est-à-dire tout ce qui nous peut jamais arriver, ne sont que des suites de notre être...“ [Proto nejsou všechny naše fenomény, tj.

Leibniz se tak musí vyrovnávat s následujícími obtížemi: zaprvé s kauzalitou, kdy jedna kontingentní věc působí na jinou a vytváří tak další kontingenci. Dále je třeba připomenout, že jedna věc nepůsobí na jinou (monáda na monádu) a také zdůvodnit, jaký je vztah mezi Bohem a každou jednotlivou substancí. (Je-li Bůh tím, kdo substance tvoří, kontinuálně je udržuje a působí na ně.⁴⁰¹)

Podívejme se nejdříve na vztah mezi Bohem a jednotlivou substancí. Leibniz rozlišuje ve shodě s předchozí tradicí dva základní způsoby Božího působení na substancí: *běžné působení* na substancí znamená, že Bůh udržuje substancí ve stavu její existence.⁴⁰² Vedle toho mluví o Božím *zvláštním* či *záračném* působení. Takové působení umožňuje zázraky.⁴⁰³

vše, co nás kdy může potkat, nic jiného než následky naší bytnosti. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 68.]

⁴⁰¹ M, § 48: „Il y a en Dieu la puissance, qui est la source de tout, puis la connaissance, qui contient le détail des idées, et enfin la volonté, qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui, dans les Monades créées, fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appetitive.“ [V Bohu je *moc*, která je původem všeho, dále pak *poznání*, jež obsahuje zvláštní charakter idejí, a posléze *vůle*, jež tvoří změny a výtvořry podle principu nejlepšího. To pak odpovídá tomu, co ve stvořených monádách tvoří subjekt neboli základ, percipující a žádostivou schopnost. – Cit. podle *Monadologie*, s. 164.] DM, § 28, § 30.

⁴⁰² DM, § 30: „Dieu en concourant à nos actions ordinairement ne fait que suivre les lois qu'il a établies, c'est-à-dire il conserve et produit continuellement notre être, en sorte que les pensées nous arrivent spontanément ou librement dans l'ordre que la notion de notre substance individuelle porte, dans laquelle on pouvait les prévoir de toute éternité.“ [Když Bůh spolupůsobí při našich činech, obvykle se přitom řídí pouze zákony, jež sám zavedl, tj. uchovává a ustavičně tvoří naši bytnost tak, aby v nás myšlenky vznikaly spontánně a svobodně podle řádu, jež v sobě nese pojem naší individuální substance, v němž mohly být již od veškeré věčnosti předvídaný. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 85.] G II, 91–92.

⁴⁰³ DM, § 16: „Et d'autant que toute personne ou substance est comme un petit monde qui exprime le grand, on peut dire de même que cette action extraordinaire de Dieu sur cette substance ne laisse pas d'être miraculeuse, quoiqu'elle soit comprise dans l'ordre général de l'univers en tant qu'il est exprimé par l'essence ou notion individuelle de cette substance.“ [Protože je pak každá osoba či substance jakoby světem v malém, který vyjadřuje onen velký, lze v tomto smyslu říci, že mimořádné působení, jímž Bůh působí na

I když u Leibnize najdeme tato klasická rozlišení Božího působení, není mezi nimi tak výrazný rozdíl. Na to, že Lazar vstal z postele, působí Bůh zhruba stejným způsobem jako na to, že vstal z mrtvých. My nazýváme Lazarovo vzkříšení nadpřirozeným, protože tato událost je pro nás mimo rámec běžné přirozenosti.⁴⁰⁴ Podle Leibnize je však zázrakem vlastní stvoření věcí a jejich anihilace. Boží působení je především v tom, jaký svět vybral z možných světů, jak do všeho nechal vejít předzjednanou harmonii, ale nikoli v jeho zvláštním, kontinuálním či nadpřirozeném jednání.

Nyní se vrátíme k druhé otázce. Tvrzení „A působí na B“ lze jen těžko popřít. Leibniz však přistupuje k tomuto základnímu principu (kauzalitě) svébytně.⁴⁰⁵ Všechny substance vyjadřují (zrcadlí) ty druhé. Často se však stává, že substance A vyjadřuje rozlišeněji či dokonaleji substanci B.⁴⁰⁶ Jestliže tedy říkáme, že A působí na B, je to do jisté míry pravda, pokud platí to, že je jednodušší odvodit či vyvodit ze substance A substanci B. Substance A však nepůsobí žádné změny na B v tom smyslu, že by bylo

nějakou substanci, zůstává vždy zázračným, i když je v obecném řádu vesmíru zahrnuto potud, že je vyjádřeno bytností nebo individuálním pojmem této substance. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 71.]

⁴⁰⁴ DM, § 16.

⁴⁰⁵ M, § 52: „Et c'est par là qu'entre les créatures les actions et passions sont mutuelles. Car Dieu, comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons qui l'obligent à y accommoder l'autre, et par conséquent ce qui est actif à certains égards, est passif suivant un autre point de considération.“ [Tak se stává, že mezi tvory dochází k vzájemné činnosti a trpnosti. Neboť Bůh při porovnání dvou jednoduchých substancí nachází v jedné každé důvody, jež ho nutí, aby první přizpůsobil druhou, a následkem toho to, co je třeba považovat v určitých ohledech za aktivní, z jiného hlediska je pasivní... – Cit. podle *Monadologie*, s. 165.]

⁴⁰⁶ M, § 52: „... actif en tant que ce qu'on connaît distinctement en lui sert à rendre raison de ce qui se passe dans un autre, et passif en tant que la raison de ce qui se passe en lui se trouve dans ce qui se connaît distinctement dans un autre.“ [... *aktivní* potud, pokud nějaké určení, které je v něm zřetelně poznáno, slouží k vysvětlení toho, co se děje v něčem jiném, *pasivní* potud, pokud důvod toho, co se děje v něm, se nachází v tom, co je zřetelně poznáváno v jiném. – Cit. podle *Monadologie*, s. 165.]

něco převedeno z jedné substance do druhé. A je aktivnější (*aktif*) a B je pasivní (*passif*).⁴⁰⁷ Argumentem tedy je, že „A je příčinou změny v B“ musí být u Leibnize chápáno jako „A vyjadřuje B, a to tak, že jej vyjadřuje rozlišeněji, nežli B vyjadřuje A“. Za příčinu můžeme označit jenom takovou věc, z jejíhož stavu může být důvod změny jednoduše vykázan.⁴⁰⁸

Nakonec zde máme otázku: jak jsou spolu substance vzájemně spjaty (jedna zrcadlí druhou), když z plné znalosti jedné lze poznat vše o substancích ostatních, aniž by přitom působila jedna na druhou? Nabízejí se různé odpovědi. Může to být zaprvé tak, že každá substance vyjadřuje všechny ostatní, a to vzít jako naprosto nevysvětlitelný fakt. To by však odporovalo principu dostatečného důvodu. Nebo můžeme zadruhé vztah mezi substancemi chápat jako výsledek neustálých Božích zásahů. Například pohyb těla by mohl být vysvětlen Božím zásahem, který vychází z podnětu mysli. Takto rozuměl Leibniz okasionalismu.⁴⁰⁹

Avšak Leibnizova odpověď je jiná: substance jsou uspořádány předzjednanou harmonií.⁴¹⁰ Bůh totiž stvořil svět tak, aby každá jednotlivá

⁴⁰⁷ M, § 52.

⁴⁰⁸ G VII, 312.

⁴⁰⁹ G IV, 483–484.

⁴¹⁰ M, § 58–59: „Et c'est le moyen d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse, c'est-à-dire c'est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut. Aussi n'est-ce que cette hypothèse, que j'ose dire démontrée, qui relève comme il faut la grandeur de Dieu; c'est ce que M. Bayle reconnut lorsque dans son Dictionnaire, article Rorarius, il y fit des objections où même il fut tenté de croire que je donnais trop à Dieu, et plus qu'il n'est possible. Mais il ne put alléguer aucune raison pourquoi cette harmonie universelle, qui fait que toute substance exprime exactement toutes les autres par les rapports qu'elle y a, fût impossible.“ [Tím se dostává největší možná rozmanitost, která však jde ruku v ruce s nejvyšším možným řádem, tj. dostává se tolik dokonalosti, kolik je jen možné. Pouze tato hypotéza – o níž se odvažují říci, že je dokázána – staví velikost boží do správného světla. To uznal také Bayle, když ve svém slovníku – pod heslem Rorarius – vznesl námitky, v nichž se pokusil vyslovit domněnku, že jsem Bohu připsal příliš mnoho a více, než je možné. Nedokázal však uvést žádný

substance mohla jednat samostatně (spontánně) a bez vlivu vnějších věcí.⁴¹¹

2.5.6. Nedělitelnost, stvořenost a nezničitelnost

Tvrzení, že pojem substance musí být úplný, má další důsledky: substance může začít jen stvořením, může být zničena jen anihilací a je nedělitelná. Nemůže být rozdělena a nemůže být utvořena ze dvou jiných substancí.⁴¹² Všechna tato tvrzení jako nedělitelnost a nesložitelnost jsou závislá na faktu, že substance nemá části. Proto také stvořenost a nezničitelnost jsou jedny ze základních vlastností jednoduché substance. Kvůli těmto charakteristikám je substance jednoduchá, jediná a je monádou.

Leibniz nám nikde zcela jasně neříká, jak nedělitelnost substance vyplývá z úplného pojmu. Mohl by například argumentovat, že po odstranění jednoho predikátu z úplného pojmu by pak pojem byl neúplný, a tím bychom substancí ztratili. Měli bychom pouze nějaký abstraktní pojem, ale nikoli individuální substancí.

důvod, proč by nebyla možná tato všeobecná harmonie, podle níž každá substance přesně vyjadřuje všechny ostatní prostřednictvím vztahů, jež k nim má. – Cit. podle *Monadologie*, s. 166.]

⁴¹¹ M, § 60: „... parce que Dieu, en réglant le tout, a eu égard à chaque partie, et particulièrement à chaque monade, dont la nature étant représentative, rien ne la saurait borner à ne représenter qu’une partie des choses.“ [Neboť Bůh vzal při uspořádání celku v úvahu každou část, zvláště pak každou monádu, která, protože je podle své přirozenosti stvořena k představování, nemůže být něčím omezena na to, aby představovala pouze část věcí... – Cit. podle *Monadologie*, s. 166.] Podobně již i dříve NE IV, 10, 9–10; G IV, 484.

⁴¹² M, § 6: „Ainsi on peut dire que les Monades ne sauraient commencer ni finir que tout d’un coup; c’est-à-dire elles ne sauraient commencer que par création et finir que par annihilation, au lieu que ce qui est composé commence ou finit par parties.“ [Podle toho lze říci, že monády mohou vzniknout nebo zaniknout toliko jedním rázem, tj. mohou vzniknout pouze stvořením a zaniknout zničením, zatímco to, co je složené, vzniká z částí a zaniká v částí. – Cit. podle *Monadologie*, s. 156.] Taktéž v DM, § 9.

Jiným zdůvodněním pro nedělitelnost by mohlo být tvrzení, že substance je spojena se všemi ostatními substancemi a vyjadřuje universum. Argumentem by pak mohlo být: substance nemůže být rozdělena, protože pak by nemohla vyjadřovat universum. Kdyby jí bylo něco ubráno, nesplňovala by ekonomickou podmínku principu nejlepšího, tj. že v substanci není ničeho nutně více, než je právě a jen právě potřeba k tomu, aby vyjadřovala universum.

Dále pak platí, že substance nemá části, neboť nemůže být rozdělena. Právě proto musí být stvořena Bohem a může být zničena pouze Boží anihilací, tedy zázrakem.⁴¹³ Naopak něco složeného může být zničeno jediným způsobem – rozkladem. Některé komponenty mohou dále existovat, ale nikoli jako komponenty oné původní složeniny. Například když dítě rozloží domeček z lega, pak jednotlivé části mohou být použity pro jinou stavbu. Pokud však jednotlivé části mohou být zcela zničeny tak, že z nich nic nezbude, pak jde o anihilaci.

Nakonec se ještě podívejme na tvrzení, že jednoduchá substance nemůže být složena ze dvou jiných.⁴¹⁴ Pro toto tvrzení Leibniz opět neposkytuje zcela jasný argument. Přesto jej lze rekonstruovat ze základních principů. Představme si, že nějaká substance je utvořena ze dvou dalších. Tyto dvě substance si buď musejí svou identitu ponechat, anebo ji ztratit. Když

⁴¹³ M, § 6: „Ainsi on peut dire que les Monades ne sauraient commencer ni finir que tout d'un coup; c'est-à-dire elles ne sauraient commencer que par création et finir que par annihilation, au lieu que ce qui est composé commence ou finit par parties.“ [Podle toho lze říci, že monády mohou vzniknout nebo zaniknout toliko jedním rázem, tj. mohou vzniknout pouze stvořením a zaniknout zničením, zatímco to, co je složené, vzniká z částí a zaniká v části. – Cit. podle *Monadologie*, s. 156.] DM, § 9; G IV, 479.

⁴¹⁴ M, § 5: „Par la même raison il n'y en a aucune par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne saurait être formée par composition.“ [Z téhož důvodu není myslitelné, že by jednoduchá substance mohla přirozenou cestou vzniknout, protože se přece nedá vytvořit složením. – Cit. podle *Monadologie*, s. 156.]

si ji jedna z nich neponechá, zanikne i druhá, což je v rozporu s tím, že substance je nezničitelná. Jestliže si každá substance svou identitu ponechá, vzniká něco, co má části, což je v rozporu s tím, že substance žádné části nemá. Logicky možná je pouze varianta, že jedna substance nemůže být složena ze dvou jiných.

2.5.7. Substance vyjadřuje budoucnost i minulost

Poslední vlastností, která vyplývá ze substance, je to, že je v ní obsažena minulost i budoucnost. V substanci „přítomnost chová ve svém lůně budoucnost“.⁴¹⁵ Skutečnost, že substance vyjadřuje minulost a budoucnost, znamená podle Leibnize to, že je nutné rehabilitovat substanciální formu.⁴¹⁶ Ve scholastice se používalo termínu „substanciální forma“ k tomu, aby bylo zachyceno směřování jednotlivých věcí a aby byla popsána změna ve věcech ať už v minulosti nebo v budoucnosti. Leibniz, když mluví o formě, mluví o principu jednání, o vnitřním principu změny.

Co znamená Leibnizova rehabilitace substanciální formy? Shrneme si jen některé Leibnizovy předpoklady: substanciální forma je jednajícím principem, zdrojem jednání a klíčem k vysvětlení určitého jednání. Skrze jednoduchou substanci je možné vstoupit do čehokoli v minulosti i budoucnosti.

⁴¹⁵ PP, § 13: „Neboť vše je ve věcech jednou provždy uspořádáno s takovým řádem a přiměřeností, jak je to jen možno, protože nejvyšší moudrost a dobrota může jednat pouze v dokonalé harmonii: přítomnost chová ve svém lůně budoucnost, z minulého by bylo možno vyčíst budoucí a vzdálené je vyjádřeno pomocí blízkého.“ – Cit. podle *Principy přírody a milosti*, s. 151–152.

⁴¹⁶ DM, § 10–11.

G. H. R. Parkinson nabízí pro tuto vlastnost zajímavou analogii:⁴¹⁷ vezměme si hru v šachy. Z jakýchkoli pozic na šachovnici lze usuzovat a vypátrat to, jak se hra odehrála a jak se figurky dostaly do určitých pozic a současně lze odvodit, jak se hra bude odehrávat dál vzhledem k možnostem, které hráčům zbývají. Tento nedokonalý příklad ukazuje nejen určitý vztah mezi minulostí a budoucností, ale také určitý vztah k cíli a smyslu aktivity.

Substanciální forma není ve scholastice termín nikterak ojedinelý, je blízký pojům jako entelechie, duše anebo apetice. Proto také Leibniz tyto termíny v návaznosti na scholastiku používá.⁴¹⁸ Substance může být například nazývána entelechií, protože v sobě má určitou dokonalost,⁴¹⁹ přičemž nazývat něco dokonalým znamená, že to dosáhlo úplného stupně, jímž je forma.

Některé další scholastické termíny Leibniz v souvislosti se substanciální formou užívá, když mluví o substanci jako o duši (*anima, âme*). U Leibnize lze najít dva významy tohoto slova: zaprvé je to duše jakožto živoucí princip a princip vnitřního jednání, který existuje v jednoduché substanci

⁴¹⁷ Parkinson, George Henry Radcliffe, *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, s. 172.

⁴¹⁸ M, § 15: „L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelée appétition: il est vrai que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles.“ [Činnost vnitřního principu, který působí změnu či přechod od jedné percepce k druhé, lze označit jako *žádostivost*, přičemž platí, že žádost nedosahuje vždy úplně celé percepce, k níž směřuje. Dosahuje jí však alespoň částečně, a tak dochází k novým percepším. – Cit. podle *Monadologie*, s. 158.]

⁴¹⁹ M, § 18: „On pourrait donner le nom d'entéléchies à toutes les substances simples ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (ecousi to enteles), il y a une suffisance (autarkeia) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire des automates incorporels.“ [Všem jednoduchým substancím čili stvořeným monádám lze dát jméno entelechie, neboť všechny v sobě nesou určitou dokonalost (ECHÚSI TO ENTELES) a mají jistý druh soběstačnosti (AUTARKEIA), jež je činí zdrojem jejich vnitřních dějů a jakýmsi netělesnými automaty. – Cit. podle *Monadologie*, s. 159.] G IV, 150.

nebo monádě.⁴²⁰ Zadržet pojem duše patří pouze k smyslovému živočichu. Duše jsou pouze takoví živočichové, kteří mají pozornost a paměť.⁴²¹ Dále pak Leibniz někdy chápe duše a substanciální formu identicky. Všechny substance jsou duše a všude ve světě je život.⁴²²

Po tomto vymezení substance (monády) pochopitelně vyvstává otázka: Jaké má vlastně monáda vlastnosti, když lze ve světě pozorovat, že každé jsoucno je jiné a dochází v něm k neustálým změnám?⁴²³ Krátce: jak se dějí změny, když monáda „nemá okna“? Odpovědí je, že změna se děje z vnitřního principu substanciální formy, entelechie – monády. V *Monadologii* je rozpor mezi monádou bez oken a pohybem ve světě postupně vysvětlován. V dalším se nebudeme touto problematikou podrobně zabývat, ale zaměříme se na to, jak Leibniz v souvislosti s otázkou kontinua vymezuje pojem předzjednané harmonie, rozumu a spontaneity (autonomie).

⁴²⁰ M, § 19: „Si nous voulons appeler âme tout ce qui a perceptions et appétits dans le sens général que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou Monades créées pourraient être appelées âmes.“ [Chceme-li pojmenovat „duši“ vše, co má v obecném smyslu, který jsem právě vysvětlil, percepcce a žádosti, pak bychom mohli všechny jednoduché substance nebo stvořené monády nazývat dušemi. – Cit. podle *Monadologie*, s. 159.] PP, § 4. G VII, 529, G VI, 539.

⁴²¹ M, § 19: „... et qu'on appelle âmes seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire.“ [... „duši“ můžeme nazývat jen ty, jejichž percepcce je zřetelnější a doprovázená vzpomínkou. – Cit. podle *Monadologie*, s. 159.] PP, § 4.

⁴²² M, § 66: „Par où l'on voit qu'il y a un monde de créatures, de vivants, d'animaux, d'entéléchies, d'âmes dans la moindre partie de la matière.“ [Z toho je vidět, že i v nejmenší částě hmoty existuje svět tvorů, živých bytostí, živočichů, entelechií, duší. – Cit. podle *Monadologie*, s. 168.] PP, § 4.

⁴²³ M, § 9.

2.5.8. Předzjednaná harmonie

Leibnizův pojem předzjednané harmonie vzniká v určitém historickém kontextu na základě postojů některých karteziánských filosofů. Descartes zaprvé rozdělením na *res extensa* a *res cogitans* klade otázku po tom, jaký je vztah lidské mysli (ducha) vůči tělu a jak dochází k jejich vzájemnému ovlivňování. Zadruhé se v návaznosti na Descarta Malebranche a někteří další karteziáni snaží vysvětlit vztah duše a těla skrze bezprostřední Boží působení v materiálním světě. Zatřetí je to Hobbesův materialismus a Gassendiho atomismus, které se snaží problém vztahu duše a těla převést na mechanické a materialistické vysvětlení – vnější mechanickou kauzalitu.

Leibnizovo konečné řešení problému vztahu mysli (duše) a těla a problému vztahu říše přírody vůči říši milosti, k němuž dospívá, je charakterizováno pojmem předzjednané harmonie (universální harmonie).

Pojem předzjednané harmonie se týká jak vztahu duše a těla,⁴²⁴ tak obecně vztahu jednoty k odlišnosti a také kontinuity, která je v řádu přírody. Pojem předzjednané harmonie je výsledkem vztahu různých entit v jejich určitém momentu. A a B se nějak vztahují k C. Vztah těchto tří entit dává vzniknout určité jednotě a jejím výsledkem je předzjednaná har-

⁴²⁴ M, § 78: „Ces principes m’ont donné moyen d’expliquer naturellement l’union ou bien la conformité de l’âme et du corps organique. L’âme suit ses propres lois et le corps aussi les siennes, et ils se rencontrent en vertu de l’harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu’elles sont toutes des représentations d’un même univers.“ [Tyto principy mi daly do rukou prostředek, jak vysvětlit sjednocení či lépe souhlas duše a organického těla. Duše se řídí svými vlastními zákony a tělo rovněž svými, setkávají se však spolu díky *předzjednané harmonii* mezi všemi substancemi, protože všechny jsou reprezentacemi jednoho a téhož vesmíru.“ – Cit. podle *Monadologie*, s. 170. Principy se myslí ontologické odůvodnění monády.]

monie. Předzjednaná harmonie není něčím dodatečně přidaným, je to modus, v němž se aktualizuje shoda A, B a C.

Předzjednaná harmonie je výsledkem universálního kalkulu všech možných světů, z něhož vytane nejlepší možný – jedno universum.⁴²⁵ Právě toto jedno universum vyjadřuje A a B, a proto mezi nimi nutně dochází ke shodě. (Jedná se o jeden a týž možný svět.) Universum je tedy to, kde se A a B vztahují k něčemu třetímu v naprosté shodě, aniž by byly momenty A a B ovlivněny nějakým vnějším principem anebo by na sebe působily zvnějšku. Ono jedno universum je jedním z mnoha nekonečných dalších možných světů, které se nacházejí v Božím rozumu. Řečeno ještě trochu jinak, universum je komplexní formou, v níž se k sobě vzájemně vztahuje celek materiální a duchovní, svět přírody a svět duchovní (intencionální svět). Výsledek shody či souladu v tomto komplexu může být popsán jako předzjednaná harmonie.⁴²⁶

Existence právě takového jediného universa, který je nejlepší ze všech možných, je podmíněna Leibnizovými základními principy: principem

⁴²⁵ M, §§ 55–56: „Et c'est ce qui est la cause de l'existence du meilleur que la sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire. Or cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune, et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers.“ [V tom tkví příčina pro existenci toho nejlepšího, co Bůh ve své moudrosti poznal, ve své dobrotě zvolil a ve své moci stvořil. Toto vzájemné *spojení* nebo *uzpůsobení* všech stvořených věcí má pak za následek, že každá jednoduchá substance zahrnuje vztahy, jež jsou výrazem všech ostatních, a že je proto živým, neustálým zrcadlem vesmíru. – Cit. podle *Monadologie*, s. 165–166.]

⁴²⁶ M, § 78: „L'âme suit ses propres lois et le corps aussi les siennes, et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes des représentations d'un même univers.“ [Duše se řídí svými vlastními zákony a tělo rovněž svými, setkávají se však spolu díky *předzjednané harmonii* mezi všemi substancemi, protože všechny jsou reprezentacemi jednoho a téhož vesmíru. – Cit. podle *Monadologie*, s. 170.]

dostatečného důvodu a principem nejlepšího. Těmito principy se řídí i samotný Bůh. Předzjednaná harmonie v Leibnizově myšlení nenahrazuje pojem Božího zvláštního nebo nadpřirozeného působení ani nelze mluvit o předzjednané harmonii coby Boží *predeterminaci* či *středním věděním*, protože věci samy a zvláště říše duchů je naprosto samostatná⁴²⁷ a určuje si sama ze sebe svoje místo v universu i způsob jeho zrcadlení.

2.5.9. Spontaneita a rozumnost

Z definice jednoduché substance vyplývá, že je soběstačná. Ona sama je hybatelem vnitřních činů bez účasti vnějšího činitele – je spontánní.⁴²⁸ Nemá na ní vliv žádná vnější fyzická příčina. U substancí, které jsou obdařeny rozumem (tj. duchů),⁴²⁹ to znamená, že jsou schopny nejen pasivně

⁴²⁷ *Monadologie*, Husák, *Nová soustava přírody*, s. 122: „Je třeba tedy říci, že Bůh stvořil duši či každou jinou reálnou jednotku především tak, že vše v ní musí vzniknout z jejího vlastního základu, a to dokonalou vnitřní spontánností, a přece v naprosté shodě s věcmi mimo ni.“

⁴²⁸ PP, § 1: „La substance est un être capable d'action.“ [*Substance* je bytnost schopná činnosti. – Cit. podle *Principy přírody a milosti*, s. 145.] Souvislost spontaneity s vymezením jednoduché substance vidí i Buchheim, Thomas, „*Monadologie*“, in: *Vernunft und Freiheit*, Akademie Verlag, 2009, s. 239: „Wie Leibniz prominent sagt: Monaden haben keine Fenster (M§7). Jede Monade ist im höchsten Masse spontan. Die Abfolge ihre Perzeptionen oder Verspürungen stammt einzig und allein aus ihr selbst. Sie enthält nach Leibniz das ganze und vollständige Prinzip alle ihre Tätigkeiten.“

⁴²⁹ M, § 83: „... les âmes en général sont des miroirs vivants ou images de l'univers des créatures, mais que les esprits sont encore images de la Divinité même, ou de l'auteur même de la nature, capables de connaître le système de l'univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques, chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département.“ [... duše jsou obecně vzato živými zrcadly či obrazy veškerenstva stvoření, že však duchové jsou mimoto obrazy božství neboli samotného tvůrce přírody a jsou schopni poznat systém vesmíru a architektonickými pokusy jej alespoň v něčem napodobit, protože každý duch je ve své oblasti jako malé božství. – Cit. podle *Monadologie*, s. 171.]

přijímat percepce a reprezentace čehokoli vnějšího,⁴³⁰ ale mají i schopnost sebe-vztahu percepce, totiž apercepce, který je doprovázen například schopností něco si pamatovat. Duchové mají schopnost chtít určité percepce místo jiných (apetice); mít žádost.⁴³¹ Pakliže je nějaká jednoduchá substance schopna výkonu apercepce a apetice, jedná se o duši, která, když je schopna architektonického náhledu, je rozumovou bytostí (duchem; *esprit*).⁴³²

Rozumová bytost jedná sama ze sebe, má aktivní princip v sobě, vládne sama nad sebou. Tato myšlenka je vyjádřena již v *Theodiceji*:

„Naše vůle je podle mého názoru prosta nejen nátlaku, ale také nutnosti. Už Aristotelés poznamenal, že ve svobodě lze rozlišit dvě věci, totiž spon-

⁴³⁰ PP, § 2: „... lesquelles ne peuvent être autre chose que ses perceptions (c'est-à-dire les représentations du composé, ou de ce qui est dehors dans le simple), et ses appétitions (c'est-à-dire ses tendances d'une perception à l'autre) qui sont les principes du changement. Car la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple, et elles doivent consister dans la variété des rapports aux choses qui sont au-dehors.“ [Ty nemo-hou záležet v ničem jiném než v jejich *percepcech*, tj. v reprezentacích něčeho složeného nebo existujícího mimo ně v jednoduchém, a v jejich *žádostech*, tj. v jejich úsilí přejít od jedné percepce k jiné. Tyto snahy jsou principy jejich změny. Jednoduchost substance totiž nikterak nebrání mnohosti různých přeměn, jež se musí vyskytovat pohromadě v jedné a téže jednoduché substanci a jež jsou založeny na rozmanitosti vztahů k vnějším předmětům. – Cit. podle *Principy přírody a milosti*, s. 145.]

⁴³¹ M, § 15: „L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelée appétition: il est vrai que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles.“ [Činnost vnitřního principu, který působí změnu či přechod od jedné percepce k druhé, lze označit jako *žádostivost*, přičemž platí, že žádost nedosahuje vždy úplně celé percepce, k níž směřuje. Dosahuje jí však alespoň částečně, a tak dochází k novým percepce. – Cit. podle *Monadologie*, s. 158.]

⁴³² Duchům ještě dále patří reflexivní akty a chápání pojmu substance a bytí. M, § 30: „C'est aussi par la connaissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions que nous sommes élevés aux actes réflexifs, qui nous font penser à ce qui s'appelle moi.“ [Poznáním nutných pravd a s nimi spjatými abstrakcemi povznášíme se také k *reflexivním aktům*, díky nimž myslíme to, co se nazývá „já“, a uvažujeme, že to či ono je v nás. – Cit. podle *Monadologie*, s. 161.]

tánnost a volbu, a že v nich záleží vláda, již máme nad svými úkony. Jednáme-li svobodně, nikdo nás nenutí, jak by tomu bylo, kdyby nás někdo svrhl do propasti nebo odněkud shodil.“⁴³³

V *Principech přírody a milosti* je spontaneita vyjádřena definicí: „*Substance* je bytnost schopná činnosti.“⁴³⁴ Jednoduchá substance je nejzákladnější silou, která dává do pohybu vše ostatní. Proto jsou také substance Leibnizem nazvány entelechie. Jsou výslednicí a cílem pohybu:

„Na jiném místě jsem ukázal, že pojem entelechie zaslouží pozornost a že jakožto trvalý akt s sebou nese nejen prostou aktivní *schopnost* [*faculté*], nýbrž také to, co lze nazvat *síla, snažení, spění* [*force, effort, conatus*], z čehož musí vyplývat sama činnost, pokud jí nic nebrání. Schopnost je pouze *attribut* nebo někdy také *modus*. Ale síla, není-li složkou samotné substance (tj. *síla, která není prvotní, nýbrž odvozená*), je *kvalita*, která je odlišná a oddělitelná od substance.“⁴³⁵

Schopnost myšlení (rozumového zdůvodňování) nemá každá jednoduchá substance, ale pouze ta, která má zaprvé rozlišenější vnímání percepčí

⁴³³ *Theodicea*, § 34: „... notre volonté n'est pas seulement exempte de la contrainte, mais encore de la nécessité. Aristote a déjà remarqué qu'il y a deux choses dans la liberté, savoir la spontanéité et le choix; et c'est en quoi consiste notre empire sur nos actions. Lorsque nous agissons librement, on ne nous force pas, comme il arriverait si l'on nous poussait dans un précipice, et si l'on nous jetait du haut en bas.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 99.

⁴³⁴ PP, § 1: „La substance est un être capable d'action.“ – Cit. podle *Principy přírody a milosti*, s. 145.

⁴³⁵ *Theodicea*, § 87: „J'ai montré ailleurs que la notion de l'entéléchie n'est pas entièrement à mépriser, et qu'étant permanente, elle porte avec elle non seulement une simple faculté active, mais aussi ce qu'on peut appeler force, effort, conatus, dont l'action même doit suivre si rien ne l'empêche. La faculté n'est qu'un attribut, ou bien un mode quelquefois; mais la force, quand elle n'est pas un ingrédient de la substance même, c'est-à-dire la force qui n'est point primitive, mais dérivative, est une qualité qui est distincte et séparable de la substance.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 125–126.

a je schopna si na ně vzpomenout⁴³⁶ (což zčásti dovedou i někteří živočichové) a zadruhé má schopnost poznání nutných a věčných pravd,⁴³⁷ tj. je rozumnou bytostí. Vedle základních axiomů logických (rozumových) pravd, které jsou zřejmě samy ze sebe, jsou podstatné tzv. reflexivní akty,⁴³⁸ jimiž se rozumí chápání vlastního „já“, schopnost myslet substanci, jsoucna jednoduchá, složená (agregáty) a nehmotná. Reflexivní akty apriorně vytvářejí hlavní rysy rozumu a jeho schopnosti zdůvodňovat. Jsou samy ze sebe evidentní, stojí na nich veškeré další poznání a jako takové jsou nezbytnou součástí lidského uvažování.

⁴³⁶ M, § 19: „Si nous voulons appeler âme tout ce qui a perceptions et appétits dans le sens général que je viens d’expliquer, toutes les substances simples ou Monades créées pourraient être appelées âmes; mais, comme le sentiment est quelque chose de plus qu’une simple perception, je consens que le nom général de Monades et d’entéléchies suffise aux substances simples qui n’auront que cela, et qu’on appelle âmes seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire.“ [Chceme-li pojmenovat „duší“ vše, co má v obecném smyslu, který jsem právě vysvětlil, percepce a žádosti, pak bychom mohli všechny jednoduché substance nebo stvořené monády nazývat dušemi. Protože však pocít je více než jednoduchá percepce, může pro jednoduché substance, jimž náleží pouze percepce, postačit obecné označení monády či entelechie a „duší“ můžeme nazývat jen ty, jejichž percepce je zřetelnější a doprovázená vzpomínkou. – Cit. podle *Monadologie*, s. 159.]

⁴³⁷ M, § 29: „Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la raison et les sciences, en nous élevant à la connaissance de nous-mêmes et de Dieu. Et c’est ce qu’on appelle en nous âme raisonnable ou esprit.“ [Poznání nutných a věčných pravd nás však odlišuje od pouhých živočichů a umožňuje nám, že máme *rozum* a vědy, povznáší nás k poznání nás samých a Boha. To je pak to, co se v nás nazývá rozumnou duší či *duchem*. – Cit. podle *Monadologie*, s. 161.]

⁴³⁸ M, § 30: „C’est aussi par la connaissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions que nous sommes élevés aux actes réflexifs, qui nous font penser à ce qui s’appelle moi, et à considérer que ceci ou cela est en nous, et c’est ainsi qu’en pensant à nous, nous pensons à l’être, à la substance, au simple ou au composé, à l’immatériel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes.“ [Poznáním nutných pravd a s nimi spjatými abstrakcemi povznášíme se také k *reflexivním aktům*, díky nimž myslíme to, co se nazývá „já“, a uvažujeme, že to či ono je v nás. A když takto myslíme na sebe samé, myslíme zároveň na bytí, substanci, jednoduché a složené, nehmotné, a i samotného Boha, a představujeme si, že to, co je v nás přítomno omezeně, je v něm obsaženo bez mezí. – Cit. podle *Monadologie*, s. 161.]

Poznatky rozumového poznání spočívají na dvou velkých principech: principu sporu a principu dostatečného důvodu.⁴³⁹ Na těchto dvou principech poznává lidský rozum dva druhy pravd: pravdy faktické a rozumové.⁴⁴⁰

Díky rozumu je člověk povýšen nad všechny ostatní tvory. Je malým Bohem či obrazem božství,⁴⁴¹ a tudíž může svobodně vstupovat do Božího státu.⁴⁴²

⁴³⁹ M, § 31: „Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes, celui de la contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux.“ [Naše rozumové poznatky spočívají na dvou velkých principech: na principu sporu, díky němuž označujeme jako *nepravdivé* vše, co obsahuje spor, a jako *pravdivé* vše, co je vzhledem k nepravdivému v kontradiktorickém protikladu. – Cit. podle *Monadologie*, s. 161.]

⁴⁴⁰ M, § 33: „Il y a aussi deux sortes de vérités, celles de raisonnement et celles de fait. Les vérités de raisonnement sont nécessaires et leur opposé impossible, et celles de fait sont contingentes et leur opposé est possible. Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples, jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives.“ [Jsou dále dva druhy pravd, totiž pravdy rozumové a faktové. Rozumové pravdy jsou nutné a jejich opak je nemožný, faktové pravdy jsou naproti tomu nahodilé a jejich opak je možný. Je-li nějaká pravda nutná, lze ukázat na její důvod prostřednictvím analýzy, rozkládá-li se na jednodušší ideje a pravdy, až se dospěje k původním. – Cit. podle *Monadologie*, s. 161–162.]

⁴⁴¹ M, § 83: „... les âmes en général sont des miroirs vivants ou images de l'univers des créatures, mais que les esprits sont encore images de la Divinité même, ou de l'auteur même de la nature, capables de connaître le système de l'univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques, chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département.“ [... duše jsou obecně vzato živými zrcadly či obrazy veškerenstva stvoření, že však duchové jsou mimoto obrazy božství neboli samotného tvůrce přírody a jsou schopni poznat systém vesmíru a architektonickými pokusy jej alespoň v něčem napodobit, protože každý duch je ve své oblasti jako malé božství. – Cit. podle *Monadologie*, s. 171.]

⁴⁴² M, § 84: „C'est ce qui fait que les esprits sont capables d'entrer dans une manière de société avec Dieu, et qu'il est à leur égard, non seulement ce qu'un inventeur est à sa machine (comme Dieu l'est par rapport aux autres créatures), mais encore ce qu'un prince est à ses sujets et même un père à ses enfants.“ [Duchové mohou proto vstupovat do určitého druhu společenství s Bohem, jenž se k nim nechová pouze jako vynálezce ke svému stroji – jak to platí o vztahu Boha k jiným tvorům –, nýbrž také jako kníže ke svým poddaným, a dokonce jako otec ke svým dětem. – Cit. podle *Monadologie*, s. 171.]

2.5.10. Předzjednaná harmonie a svoboda

Spontaneita každé jednoduché substance, včetně lidské duše, je dána jejími vlastnostmi. Vlastnosti každé individuální substance jsou naprosto ojedinělé a svébytné. Zůstává však otázka, jak dochází k pohybu mezi jednoduchými substancemi, když to není způsobeno vnější příčinou?

Pro začátek se zastavme u toho, jak a na základě čeho jsou jednotlivé substance tvořeny:

„Neboť když Bůh ze všech stran a všemi možnými způsoby obrací sem a tam univerzální systém jevů a shledává, že je dobré jej stvořit pro zjevení jeho slávy, a když přitom pozoruje všechny strany světa ze všech možností, protože není žádný vztah, jenž by unikl jeho vševědoucnosti, je výsledkem každého takového pohledu na vesmír, jenž by byl nazírán z určitého místa, nějaká substance, vyjadřující vesmír podle onoho božského nazírání, zlíbí-li se Bohu, aby učinil svou myšlenku tvůrčí a onu substancí stvořil.“⁴⁴³

Bůh nahlíží universum z různých stran a poté monádu tvoří podle míry dokonalosti, kterou by mohla nést určitá jednotlivina nést. Každá jednotlivina universum vyjadřuje a je jeho odrazem. Každá naše percepce, reprezentace universa, je odrazem celku. Současně je každá substance stvořena a je jí dána určitá míra aktivity anebo pasivity, a to právě tak, aby byla v co nejlepším možném souladu s universem možného světa, a také

⁴⁴³ DM, § 14: „Car Dieu tournant pour ainsi dire de tous côtés et de toutes les façons le système général des phénomènes qu'il trouve bon de produire pour manifester sa gloire, et regardant toutes les faces du monde de toutes les manières possibles, puisqu'il n'y a point de rapport qui échappe à son omniscience, le résultat de chaque vue de l'univers, comme regardé d'un certain endroit, est une substance qui exprime l'univers conformément à cette vue, si Dieu trouve bon de rendre sa pensée effective et de produire cette substance.“ – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 68.

podle toho, jak je schopna zrcadlit nejvyšší dokonalost v určitém možném světě.⁴⁴⁴

Pro jednoduché substance neplatí jakýkoli vnější kauzální vliv, ale jejich kauzalita se odehrává uvnitř či spíše přesněji je předzjednána jejich místem v universu; je součástí harmonie. Leibniz mluví o vzájemném ideálním působení monád. Tuto determinaci monád, která je zajisté vždy učiněna s nejvyšší možnou vhodností a splňuje požadavek dostatečného důvodu, zpřesňuje Leibniz pojmem předzjednané harmonie. Jde o pojem, který rovněž zpřesňuje vztah říše přírody a ducha, neboť pohyb přírody je předzjednán takovým způsobem, aby byl v harmonii s říší ducha (milosti).

Není však právě „zásah“ předzjednané harmonie něčím, co omezuje spontaneitu a posléze i lidskou svobodu?

I když jsme již výše v oddíle o předzjednané harmonii ukázali, že harmonie není ničím přidaným zvnějšku, nýbrž spíše výslednicí nekonečného kalkulu a výběru nejlepšího, mohl by přesto někdo považovat předzjednanou harmonii za určitou formu determinace. Bůh totiž vybral nejlepší svět, a tím jej i určil.

⁴⁴⁴ M, § 48: „Il y a en Dieu la puissance, qui est la source de tout, puis la connaissance, qui contient le détail des idées, et enfin la volonté, qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui, dans les Monades créées, fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits, et dans les Monades créées ou dans les entéléchies (ou perfectihabies, comme Hermolaüs Barbarus traduisait ce mot) ce n'en sont que des imitations à mesure qu'il y a de la perfection.“ [V Bohu je *moc*, která je původem všeho, dále pak *poznání*, jež obsahuje zvláštní charakter idejí, a posléze *vůle*, jež tvoří změny a výtvořiny podle principu nejlepšího. To pak odpovídá tomu, co ve stvořených monádách tvoří subjekt neboli základ, percipující a žádostivou schopnost. V Bohu jsou však tyto atributy přítomny v absolutní neomezenosti a dokonalosti, zatímco v monádách či entelechiích – „perfectihabies“, jak toto slovo překládal Hermolaus Barbarus – jsou jen napodobeniny podle míry jejich dokonalosti. – Cit. podle *Monadologie*, s. 164.]

Připusťme tedy, že předzjednanou harmonií dochází k determinaci vyššího řádu. Důležité je, že se nejedná o determinaci absolutní a nutnou jako například v matematice. O jakou determinaci se tedy jedná? Cílem této determinace je výběr takového stavu věcí (možného světa), kde je nejvyšší možná míra dokonalosti, a tím i svobody. Jelikož Boží ideje, tj. jak Bůh dokonale nahlíží každou jednotlivinu, nechávají vytanout nekonečný počet možných světů, nejde o determinaci absolutní anebo matematickou. Platí, že jiné možné světy jsou možné, ale Bůh na základě pravidla vhodnosti a dostatečného důvodu nakonec zvolí jeden, který bude odrážet nejvyšší možnou míru dokonalosti, ačkoli všechny jiné možné světy připadaly rovněž v úvahu a tvoří nekonečně mnoho perspektiv nejlepšího možného světa.⁴⁴⁵

Na náš svět lze pohlížet z různých perspektiv. Různé perspektivní pohledy na náš svět utvářejí paletu nekonečných možných světů, ale svět, v kterém jsme, je pouze jeden.⁴⁴⁶ Nejlepší svět ze všech možných, který je výsledkem předzjednané harmonie, není určen na základě absolutní nutnosti, ale nejvyšší vhodnosti.

Systém předzjednané harmonie u Leibnize garantuje to, že každá duše může jednat sama ze sebe a není závislá na vnějším vlivu. Například lid-

⁴⁴⁵ *Theodicea*, §§ 414, 416.

⁴⁴⁶ Leibniz mluví o pohledu na město z různých stran, které je však nakonec, když do něj vstoupíme, jedno, i když si o něm lze pozorováním vytvořit nejrůznější perspektivy (možné světy). M, § 57: „Et comme une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade.“ [A jako se jedno a totéž město, pozorováno z různých stran, jeví stále jiné a současně *perspektivně* zmnožené, tak existují díky nekonečné mnohosti jednoduchých substancí současně právě tak četné různé světy, jež však nejsou však ničím jiným než – podle rozličných *hledisek* každé monády – perspektivními pohledy na jeden jediný svět. – Cit. podle *Monadologie*, s. 166.]

ské tělo neurčuje lidského ducha, ale opačně. Protože Bůh ví, jaké predikáty budou připadat nějakému subjektu, zná jejich důvod i pořadí, a to v nejlepším světě ze všech možných. Právě to garantuje, že člověk bude moci jednat zcela svobodně. Nejlépe ilustruje tuto myšlenku sám náš autor:

„... jako kdyby někdo, kdo ví, jaké příkazy budu dávat svému sluhovi po celý příští den, vyrobil automat, který by se tomuto sluhovi dokonale podobal a který by druhý den v danou dobu vykonával všechno, co přikážu. To by mi nebránilo, abych svobodně přikazoval, cokoli se mi zlíbí, třebaže v činnosti automatu, který by mi sloužil, by nic svobodného nebylo.“⁴⁴⁷

Předzjednaná harmonie je právě tímto dokonalým „programem“, který řídí soulad říše přírody a milosti, což však člověku nebrání v tom, aby mohl svobodně jednat („svobodně dávat rozkazy“).

Shrnutí pojmu svobodné volby v *Monadologii*

Spis *Monadologie* dává svobodné volbě metafyzický podklad, a to skrze vymezení pojmu jednoduché substance a jejich vlastností. *Monadologie* obsahuje spontaneitu jednoduché substance a její schopnost určovat sebe sama bez jakékoli vnější příčiny. Předzjednaná harmonie dává průchod vzájemnému spontánnímu působení jednotlivých substancí v universu. Významné pro svobodu je také rozdělení na duše a duchy, kde ke svobodnému jednání přistupuje ještě rozumnost. Svět je stvořen tak, aby mohl být místem pro duchy (rozumové bytosti) a ti v něm mají také svůj prostor –

⁴⁴⁷ *Theodicea*, § 63: „... c'est comme si celui qui sait tout ce que j'ordonnerai à un valet le lendemain tout le long du jour, faisait un automate qui ressemblât parfaitement à ce valet, et qui exécutât demain à point nommé tout ce que j'ordonnerais; ce qui ne m'empêcherait pas d'ordonner librement tout ce qui me plairait, quoique l'action de l'automate qui me servirait, ne tiendrait rien du libre.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 114.

svobodu.⁴⁴⁸ Svobodní tvorové jsou přizváni k napodobování a k tomu, aby zrcadlili co nejpřesněji Boží dokonalost.

Podíváme se na *Monadologii* ještě optikou našich otázek:

1) Je možná svoboda rozhodování, když je člověk umístěn do „nejlepšího světa ze všech možných“? V *Monadologii* je dotážen pojem nejlepšího možného světa ve vztahu k individuální substanci. Monáda je spontánní. V každé monádě je stopa celého universa a každá monáda ukazuje universum z jiné perspektivy. Sama monáda je v sobě také vlastním světem. Proto individuální substance svébytně působí i odráží universum. Svobodná volba je pro každou individuální substanci čímsi zcela jedinečným. Universum je nekonečné a stejně tak i perspektivy jednotlivé substance. Nejedná se tedy o nutný a uzavřený geometrický systém (totalitu). Nejlepší možný svět není nutně předeslán (determinován), ale vychází ze spontánního pohybu (aktivity a pasivity) individuálních substancí v perspektivním universu.

2) Je možná svoboda volby, i když Leibniz zavádí „úplný pojem“? Výraz „úplný pojem“ není v textu explicitně použit, přesto jsem se pokusil ukázat, že je na pozadí celého systému monád. Každá monáda je dána díky úplnému pojmu, ale vůbec jí to nebrání v jejím spontánním pohybu. Universum je perspektivní, tedy i úplný pojem každé individuální substance je nekonečnou řadou.

3) Je v Leibnizově systému možná svoboda volby, když vše, co je, má svůj důvod? *Monadologie* ukazuje, že vše, co je, musí mít důvod, jinak by

⁴⁴⁸ M, § 82; *Theodicea*, § 147.

to vůbec nebylo. Volba musí mít důvod, jinak by nebyla možná a nepatřila by do universa.

Podívejme se ještě pohledem základních podmínek svobodné volby:

- 1) Člověk má ve své volbě možnost se rozhodnout ještě jinak než pouze jedním způsobem. Má logickou či alternativní možnost opačné činnosti.
- 2) K volbě nevede nutně žádný druh kauzality či determinace.

ad 1) *Monadologie* ukazuje, že člověk má vždy možnost se volně rozhodnout ještě jinak než pouze jedním způsobem. Duch může volit na jevišti světa různými způsoby a jediný, kdo mu jeho jednání předepisuje, je on sám.

ad 2) K volbě vede druh sebe-determinace, za kterou nese každý rozumový tvor odpovědnost. Vnitřní ani vnější kauzalita na člověka nepůsobí. Předzjednaná harmonie je pouze výsledek rozhodnutí každého individua. Rozumová bytost se může rozhodnout podle rozumu (rozvažování), ale také jen podle vášně. Důvod je však pro každé rozhodnutí nezbytný.

3. Místo svobodné volby v historicko-systematickém kontextu

Leibnizovo myšlení je součástí západního kontextu. Leibniz ve svém díle reaguje na klasické otázky, které v jeho době opětovně ožily v kontextu barokní scholastiky. Vyrovnává se s dědictvím Augustinovy tradice, která našla své místo v reformaci a v Leibnizově době ožila ve vyostřeném dialogu mezi jezuitu a dominikány.

Úkolem této části je zachytit Leibnizův přínos ke svobodné volbě zejména vzhledem k tradici, která vychází od Augustina. Proto nejdříve načrtneme úvahy Augustina samého a spojíme je s myšlením reformačním, poté se podíváme na barokní scholastiku, která se také věnovala otázce svobodné vůle, a nakonec popíšeme Leibnizovo vymezující se stanovisko vůči jezuitům a dominikánům, jež ukazuje i Leibnizovo vymezení proti tradici Augustinově a reformační.

3.1. Augustin a reformace

Leibnizovo myšlení utvářely německé protestantské univerzity, které byly v evropském kontextu Leibnizovy doby velice konzervativní. Zatímco západní Evropu v druhé polovině 17. století víceméně ovládl karteziánismus, mechanicismus a empirismus, na německých univerzitách dominoval aristotelismus.⁴⁴⁹ Proč tomu tak bylo? 1) Lutherská ortodoxie se snažila po bouřlivém jaru reformace celé učení nově systematizovat a promýšlet, a proto také během první poloviny 17. století lze mluvit o tzv. návratu metafyziky do lutherské ortodoxie. V tomto období se lutherská ortodoxie

⁴⁴⁹ Aristotelismu na německých univerzitách byla věnována řada studií. Viz Petersen, Peter, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921; Beutel, Albrecht, *Aufklärung in Deutschland*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006.

snází rozvinout vlastní metafyziku a teologii, pro niž je nakonec systematicky určující aristotelismus.⁴⁵⁰ 2) Na konzervativní směřování německých univerzit měla vliv také třicetiletá válka. Hospodářsky a kulturně byly německé země značně zaostalé, a to právě vývoj na univerzitách zabrzdilo. Proto se německé univerzity v druhé polovině 17. století staly v evropském kontextu baštami aristotelismu, neboť „zaspaly“ dobu.⁴⁵¹

Leibniz sám byl po celý život křesťanským myslitelem bytostně srostlým s lutherskou ortodoxií, i když během života konvertoval ke katolicismu. Snažil se smířit společně všechny křesťanské konfese tím, že by vytvořil jeden systém vzájemně smiřující nejrůznější filosofické tradice do jedné jediné filosofie – metafyziky, která by byla součástí jediné teologie.⁴⁵²

Pro chápání historického horizontu naší otázky je důležité říci, že Leibnizovo pojetí svobody a svobodné volby je utvářeno reformačním kontextem, zvláště lutherským, a proto je potřeba i v tomto smyslu Leibnizovo pojetí svobody zařadit do tohoto kontextu. Určitým typickým problémem lutherské ortodoxie byla otázka (ne)svobodné vůle, která provázela reformační myšlení a stala se problémem jak teologie, tak i filosofie. Leibnizovo pojetí se k těmto otázkám vrací, ale chápe se jich už v jiném kontextu než úsvit reformace.

⁴⁵⁰ Vliv aristotelismu je například patrný na náplni studia na německých univerzitách. Viz Leinsle, Ulrich Gottfried, *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, Maro, Augsburg 1988.

⁴⁵¹ Tato zaostalost se nakonec v dějinách prokázala jako živná půda pro celou kantovskou a klasickou německou filosofii, která je prodchnuta spekulativním duchem rodícím se z konzervativního fundamentu filosofie a metafyziky.

⁴⁵² Tuto tezi prokázala Mercer, Christia, *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*.

Podívejme se stručně na hlavní proudy reformace zvláště v lutherském kontextu a taktéž na hlavní opěrný bod celé reformace, jímž bylo Augustinovo pojetí svobody.

3.1.1. Nárys Augustinova pojetí nesvobodné vůle

Pro reformační učení o (ne)svobodné vůli a milosti hraje vedle biblického poselství, zvláště Pavlových epištol, asi největší roli augustinovská tradice.⁴⁵³ Je to právě Augustinovo učení o milosti, o němž se reformace z velké části opírala. Protestantská tradice čerpala z jeho učení až do novověku, kdy začalo docházet k postupnému odmítnutí některých částí Augustinova dědictví, a tím i k přesměrování celého teologického myšlení.⁴⁵⁴

Podíváme-li se diachronně na Augustinovo učení o milosti a vůli, je nutné prohlásit, že není koherentní, ale rozporuplné a disproporční.⁴⁵⁵ Podstatný rozpor se nachází mezi jeho ranými a pozdními spisy.

V raných spisech o svobodné vůli Augustin zdůrazňuje, že i přes prvotní Adamův hřích má člověk svobodnou vůli se rozhodovat, nicméně míra jeho ztročenosti hříchem je natolik veliká, že člověk i přes svou jakkoli velkou snahu jednat dobře nakonec vždy ztroskotá. Jedinou pomocí je Boží milost, která se projevuje pomocí Ducha svatého, ta vyvádí člověka

⁴⁵³ Augustin je interpretem Pavlových epištol a jsou to právě jeho epištoly, které dominantně formují Augustinovo učení.

⁴⁵⁴ Na odmítnutí některých důrazů daných augustinskou tradicí se podílí i náš autor. Leibniz například několikrát zpochybňuje Augustinovo pojetí dědičného hříchu, což je v protestantské teologii ne zcela obvyklé tvrzení. Augustinovo učení kritizuje a v zásadě odmítá. Viz *Theodicea*, I, §§ 92, 93.

⁴⁵⁵ Tuto skutečnost precizně popisuje Karfíková, Lenka, *Milost a vůle podle Augustina*, OIKOYMENH, Praha 2006. Podrobná systematická argumentace je právě v její práci. Představuji pouze hrubý nárys celé problematiky.

z otroctví a strachu a přivádí jej k dobrým skutkům.⁴⁵⁶ Bůh vyžaduje víru a pokání člověka, které je doprovázeno láskou. Člověk je skrze víru schopen účasti na Kristově synovství, jež tvoří základ křesťanského života a církve jakožto těla Kristova.⁴⁵⁷

Augustinův myšlenkový přelom se nachází v jeho spise *Odpověď Simplicianovi*.⁴⁵⁸ V tomto spise ukazuje lidskou vůli jako naprosto zkaženou dědičným hříchem. Člověk není schopen se obrátit k Bohu. Ve svém stavu nemůže dát souhlas ani k obratu k Bohu. Jedině sám Bůh svou milostí může člověku připravit takové okolnosti, v nichž je člověk schopen se obrátit k Bohu.⁴⁵⁹ Jak ale tyto okolnosti Bůh připravuje a proč je někomu připravuje a někomu ne, zůstává tajemstvím.⁴⁶⁰ Není to ani tak, že by Bůh ve svém předvedení určil, pro koho má Boží pomoc (milost) smysl anebo nemá, protože pak by rozhodující před Bohem byly dobré skutky, ty však přicházejí teprve s milostí.⁴⁶¹

Sečteno a podtrženo, v *Odpovědi Simplicianovi* je dán jistý zárodek k učení o dvojité predestinaci: Boží *prescience* nestačí pro zdůvodnění Božího vyvolení, ale nastupuje Boží vyvolení, které má naprosto skrytý, ba pro lidské chápání iracionální důvod opírající se o Boží svrchovanost.

Jistým pokračováním paradigmatu o nesvobodě člověka, svrchované milosti a „předurčení“ je Augustinovo *Vyznání*. Augustin v něm rozvíjí

⁴⁵⁶ Augustinus, „De libero arbitrio“, in: *Aurelii Augustini opera. Contra academicos*, VIII, Brepols, 1970.

⁴⁵⁷ Viz Karfíková, Lenka, *Milost a vůle podle Augustina*, s. 72.

⁴⁵⁸ Viz Augustin, *O milosti a svobodném rozhodování. Odpověď Simplicianovi*, přel. Stanislav Sousedík a Ondřej Koupil, Krystal OP, Praha 2000.

⁴⁵⁹ Viz tamtéž, I, 2, 12.

⁴⁶⁰ Viz tamtéž, I, 2, 22.

⁴⁶¹ Viz tamtéž, I, 2, 5.

pojetí lidské hříšnosti jakožto absolutní zkaženosti, která začíná již tím, že je člověk počat v hříchu.⁴⁶² Malé dítě je tedy hned po svém narození hříšné. Dále Augustin vykládá svůj život jakožto naprosto hříšný a připojuje svůj hřích k hříchu Adamovu.⁴⁶³

Pro téma predestinace je důležitá souvislost mezi časností a věčností v XI.-XII. kapitole. U Boha není přítomnost, minulost ani budoucnost, ale vše je spojeno do jednoho věčného „nyní“. Naše budoucnost i minulost je předepsána věčností. Tím pádem vše, co se stane, je přítomno ve věčnosti, v Božím předurčení.⁴⁶⁴ Člověk si nikterak nemohl zasloužit, aby byl stvořen, ale stejně i to, aby se mohl obrátit k Bohu. Člověk je dlužníkem Boží milosti.⁴⁶⁵ Bůh koná dobré skutky v člověku, aby člověk mohl spočinout v Bohu.⁴⁶⁶

Vyznání radikálně ukazuje zapletenost člověka do hříchu. Pojem Božího předvedění splývá s Božím předurčením, což Augustin ukazuje na svém pojetí času a věčnosti. Pojetí lidské svobody, které je přítomno v jeho raných spisech, je definitivně popřeno.

V novověku má Augustinova nauka vliv na reformační teologii, ale i v katolickém táboře dochází k jejímu radikálnímu přijetí – například v jansenismu anebo dominikánské teologii. Na druhou stranu dochází i k určitému odmítnutí Augustinovy pozdní nauky – například v jezuitské teologii. Živá diskuse se vede na začátku novověku mezi jezuitou a dominikány, ale i stoupenci jansenismu, a to zvláště v polemice *de auxiliis*.

⁴⁶² Viz *Vyznání*, I, 7, 11-12.

⁴⁶³ Viz *tamtéž*, V, 9, 16.

⁴⁶⁴ Viz *tamtéž*, XII, 34, 49.

⁴⁶⁵ Viz *tamtéž*, XIII, 3, 4.

⁴⁶⁶ Viz *tamtéž*, XIII, 36, 51.

(K tomuto tématu se vrátíme níže. Zůstaňme však prozatím pouze u augustiniánského vlivu na reformaci.)

3.1.2. Nárys Lutherova pojetí nesvobodné vůle

Luther si Augustinovo učení bere na pomoc proti scholastické tradici a aristotelismu. Asi největší vliv na Luthera má Augustinův semipelagiánský spis *De spiritu et litera*.⁴⁶⁷ Augustin je pro Luthera vzorem. Luther vidí v reformaci paralelu ke sporu s pelagianismem. Augustinovo predestinační učení je záštitou reformačního učení o milosti, ospravedlnění a vyvolení. Jinými slovy, v Lutherově teologii vztah lidské svobody a Božího působení nese stopu Augustinovu. Člověk je spasen pouhou milostí a skrze víru, nikoli skrze záslužné skutky.⁴⁶⁸ Tato teze stojí na několika dalších předpokladech, z nichž asi nejradikálnější je ten, že lidská vůle je zcela nesvobodná, a to v tom smyslu, že člověk není schopen se obrátit k Bohu.⁴⁶⁹ Učení o nesvobodě lidské vůle je nezvratnou podmínkou učení o ospravedlnění z pouhé milosti.

Jako nejspíš nejvhodnější text pro vykázání této myšlenky si vezmeme nejvlivnější a Lutherem samým ponejvíce ceněný spis *De servo arbitrio*,⁴⁷⁰ který je polemikou s Erasmovým *De libero arbitrio*.⁴⁷¹

⁴⁶⁷ Viz Luther, Martin, *De servo arbitrio*, WA 18, 670, 11. Poměrně přehledně rozebírá tuto recepci Lohse, Bernhard, „Die Bedeutung Augustinus für den jungen Luther“, in: *KUD*, 1965, s. 116–135. Lutherův výklad epištoly Římanům čerpá z Augustinova *De spiritu et litera* a zvláště ve výkladu deváté kapitoly dochází k podobným závěrům jako Augustin.

⁴⁶⁸ Viz Luther, Martin, *Vorlesung über Galaterbrief* (1531), WA 40 I, 281.

⁴⁶⁹ Člověk je však schopen jednat morálně a konat dobré skutky.

⁴⁷⁰ „Keines meiner Bücher erkenne ich als gültig an, außer *De servo arbitrio* und den Katechismus.“ Luther, Martin, *Luther an Wolfgang Capito in Straßburg* (9. 7. 1537), WABr 8, 99, 7 n.

Hlavní argumentační krok celého spisu se opírá o „rozdělení“ Boha na *deus revelatus* a *deus absconditus*.⁴⁷² Toto rozdělení umožňuje obhajobu svrchovanosti Boží, Božího působení, existence zla, pravdivosti Písma a zjevení. Bůh může dělat, co chce, a dokonce může působit dobro i zlo. Současně svědectví Písma (*deus revelatus*) zůstává navzdory naší zkušenosti pravdivé a dobré. Boží zjevení v Písmu nemůže lhát. Rozporuplnost mezi tím, co se děje, a tím, co Bůh zaslubuje, je z pohledu Boží slávy jen zdánlivá. Bůh ve své skrytosti dobře ví, co dělá, ale nám je jeho plán prozatím skryt. Avšak na věčnosti (ve slávě) nám bude vše odhaleno.

Luther začíná svou argumentaci tím, že chce podržet jasnost Písma. Kritizuje Erasma kvůli tomu, že nerozlišuje mezi Bohem a Božím Písmem (*Scriptura Dei*).⁴⁷³

Bůh sám je skrytý a nepochopitelný, ale Písmo je naopak jasné. Největší tajemství (*mysterion*) je zjeveno, a proto je možné, aby bylo kázáno evangelium všemu stvoření.⁴⁷⁴ Písmo jako takové není temné, ale základní problém nepochopení je v tom, že člověk ve své omezenosti některé věci nechápe a nezná. To však nebrání tomu, aby nerozuměl základnímu obsa-

⁴⁷¹ Leibniz oba dva spisy znal a přikládá jim poměrně velkou důležitost i pro své pojetí zvláště v *Theodiceji*. Viz *Theodicea*, ÚP, §§ 49, 50.

⁴⁷² Viz Luther, Martin, *De servo arbitrio*, WA 18, 685, 25–27. Toto rozdělení je velmi zvláštní, ale můžeme jej lépe pochopit, když se podíváme na jednu ze zásadních myšlenek Heidelberské disputace, totiž na rozlišení mezi teologií kříže a teologií slávy. Theologie kříže ukazuje utrpení jako nesmyslné a zlo je v ní opravdu zlem. Theologie kříže nám ukazuje věci, jak jsou. Zatímco theologie slávy, která je nám zatím nepřístupná, nám na věčnosti ukáže, že ne každé zlo je zlem a že zlo se nakonec ukáže jako oslava dobra. Luther skrze teologii kříže zavrhuje filosofickou či spekulativní teologii a nahrazuje ji naopak teologií slávy, která nám je zatím jen nepřístupná. Zatímco theologie kříže ukazuje Krista jako ukřižovaného, a to je ta theologie, kterou nám přísluší se zabývat. Viz Luther, Martin, *Die Heidelberger Disputation* (1518), WA 1, 354, 17. „Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciunt.“

⁴⁷³ *De servo arbitrio*, WA 18, 606, 7.

⁴⁷⁴ Tamtéž, WA 18, 607, 3.

hu. Hlavní klíč je totiž ten, že v Písmu jsou světlá místa, která nám pomáhají vysvětlit místa temná.⁴⁷⁵ Díky tomuto principu může být vždy pochopen hlavní obsah a smysl Písma – tj. evangelium Ježíše Krista. Je však třeba dodat, že i když Písmo ve své jasnosti umožňuje poznat základní pravdy, které jsou nutné ke spáse, neumožňuje nám poznat všechny Boží pravdy, záměry ani Boha samého.

S tvrzením, že obsah Písma zůstává jasný, přistupuje Luther k otázce svobodné a nesvobodné vůle a ke vztahu milosti a vůle. Snaží se dokázat, že lidská vůle musí být nesvobodná. Argumentaci otevírá tím, že se opře o „jasnost“ Písma a vykáže z něj Boží vlastnosti. Druhý hlavní útok na svobodnou vůli vede skrze hříšnost člověka a jeho neschopnost se jakkoli vysvobodit.

(A) Z Písma jasně vyplývá, že Bůh má vlastnosti, které jsou nejlepší. Jeho vůle se ničemu nepodřizuje. Je nutné vědět, že není nic náhodně, ale Bůh vše ve své neomylné vůli předvídá (*previdet*), vše si předsevzal (*proponit*) a činí (*facit*).⁴⁷⁶

Boží předvědění je spojeno s Boží vůlí.⁴⁷⁷ Není nic, co by Bůh nepředvídával, a přitom nechtěl. Lidské činy i vše, co se děje, ačkoliv člověku můžou připadat jako nahodilé, se dějí nutně.⁴⁷⁸ Proto Bůh může dávat příčinu i k tomu, aby ve světě bylo či působilo zlo.

Bůh dává člověku, aby působil dobré i zlé. Bůh však není zodpovědný za jednání člověka. Luther používá příklad trojnohého koně a jezdce: jez-

⁴⁷⁵ Tamtéž, WA 18, 606, 30–34.

⁴⁷⁶ Tamtéž, WA 18, 615, 9–10.

⁴⁷⁷ Tamtéž, WA 18, 615, 35–41.

⁴⁷⁸ „... omnia quae facimus, omnia quae fiunt, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, reuera tamen tamen fiunt nessessario et imutabiliter, si Deus voluntatem spectes.“ *De servo arbitrio*, WA 18, 615, 30–34.

dec nemůže za to, že trojnohý kůň jede špatně, ale přesto koně řídí a vede jej mezi ostatní zdravé koně, protože kdyby jej přestal řídit, tak by nebyl dobrým jezdcem (Bohem).⁴⁷⁹ Bezbožník musí nutně působit zlo, protože je to ve shodě s jeho přirozeností, protože jej tak Bůh učinil.⁴⁸⁰ Navíc, kdyby Bůh přestal působit i ve zlovolníkovi, pak by přestal být dobrým Bohem.⁴⁸¹

(B) Další argument pro nesvobodnou vůli je vykázan na souvislosti lidského hříchu a vůle. Člověk je absolutně zkažený a zasažený prvotním hříchem. Ztratil svobodu a slouží hříchu.⁴⁸² Lidská vůle i rozum jsou rovněž pokažené. Žádný člověk není ve stavu, aby vylepšil svůj život.⁴⁸³ Pokud si člověk tuto věc neuvědomuje a snaží se za každou cenu být lepší sám ze sebe, pak žije ve vlastní pýše.

Člověk se má pokořit a skrze to pochopit, že sám si nikdy nemůže pomoci. Tato skutečnost má být člověku zprostředkována skrze kázání evangelia. Díky pokoření je otevřená cesta k tomu, aby člověk věřil, což znamená vždy věřit v to, co je neviditelné – v Boha. Tj. důvěřovat, že i když mnoho věcí nyní nemůžeme pochopit (smrt nebo zavržení), Bůh je přesto milosrdný a dobrý.⁴⁸⁴ Dobré činy v nás působí jedině on a nikoli naše svobodná vůle.⁴⁸⁵

Luther shrnuje souvislost nesvobodné vůle a hříšnosti do tří tvrzení: Zaprvé, člověk nemůže chtít něco dobrého, a když něco chce, tak je mu to

⁴⁷⁹ *De servo arbitrio*, WA 18, 709, 12–25.

⁴⁸⁰ Tamtéž, WA 18, 709, 26–31.

⁴⁸¹ Tamtéž, WA 18, 712, 29–32.

⁴⁸² Tamtéž, WA 18, 671, 1–2.

⁴⁸³ Tamtéž, WA 18, 632.

⁴⁸⁴ Tamtéž, WA 18, 633, 16–35.

⁴⁸⁵ Tamtéž, WA 18, 634.

stejně darováno Bohem.⁴⁸⁶ Zadrhé ve shodě s Augustinem tvrdí, že lidská vůle není schopna ničeho než jen hřešit.⁴⁸⁷ Zatřetí, vše, co se děje, se děje pouhou nutností.⁴⁸⁸

Nakonec Lutherova argumentace ústí do jedné základní myšlenky: Božího vyvolení. Milost Boží přichází k člověku nikoli díky lidskému úsilí, ale protože Bůh chce. Nevíme přesně, z jakého důvodu, ale věříme jeho zaslíbením, která jsou v Písmu jasná.⁴⁸⁹

Vůle Boží je v jeho pojetí svrchovaná a má naprostou vládu nad vším. Člověk má naopak nesvobodnou vůli, a to v tom významu, že není schopen se obrátit k Bohu. Ovšem v jeho silách je tuto skutečnost přijmout a vidět vlastní hříšnost. Tím je člověk usvědčen a je schopen skrze Boží působení a vyvolení přijmout milost. Pro lidskou svobodu jako takovou je vyčleněno místo pouze v etických otázkách, ale nikoli v otázce spásy. Rozpornost Lutherova pojetí se vepisuje i do lutherských konfesí, kde je člověku přisouzena autonomie svobody v etickém a občanském ohledu, ale nikoli v otázce spásy.

3.1.3. Melanchthonova nauka o nesvobodné vůli

Jistou rozpornost Lutherova učení o nesvobodné vůli se pokusil řešit Melanchthon. Melanchthon (1497–1560) navazuje na Luthera a stává se jeho nejvýznamnějším žákem. Zcela zásadně určuje vývoj lutherské dogmatiky svým geniálním dílem *Loci communes* (1521) a *Augšpurským vyznáním*

⁴⁸⁶ Tamtéž, WA 18, 670, 6–8.

⁴⁸⁷ Tamtéž, WA 18, 670, 9–12.

⁴⁸⁸ Tamtéž, WA 18, 670, 14–15.

⁴⁸⁹ Tamtéž, WA 18, 772, 17–25.

(1530). Dá se říci, že zásadní myšlenky reformace formuluje uceleněji, jasněji a diplomatictěji než Luther.

Krátce se podívejme na pojetí lidské (ne)svobody v jeho raných *Loci communes*. Hlavním úkolem tohoto díla je nabídnout způsob, jak číst a vykládat Písmo, přesto však otázka (ne)svobodné vůle tvoří hlavní pilíř celého pojednání. Melanchthon se snaží ukázat, že otázka nesvobodné vůle patří především k teologii a je důležitá ve vztahu k Písmu, což bývá často nepochopeno a zaměňováno s filosofickým pojetím svobody.

Hned první článek nese název *De Hominis viribus adeoque de libero arbitrio*. Argumentace začíná tím, že autor upozorňuje na dílo Augustina⁴⁹⁰ a Bernarda z Clairvaux.⁴⁹¹ Chce tím zřejmě říci, že v dějinách myšlení se mnohokrát vedla diskuse na toto téma a nyní chce sám přispět v návaznosti na tato klasická pojednání.

Melanchthon se však nechce vracet a představovat nejrůznější argumentační možnosti, ale jednou provždy ukázat, že křesťanské učení se liší od filosofie. Díky filosofii bylo do křesťanského učení zaseto dogma „svobodné vůle“, a to vedlo k tomu, že se zcela zatemnila pravda evangelia.⁴⁹² Rovněž Platónova a Aristotelova filosofie prodchla teologii a nyní jsou jimi proniknuta veškerá díla včetně komentářů.⁴⁹³

Melanchthon nepopírá schopnosti člověka. Člověk má zmocnění k tomu, aby poznával, cítil a dělal nejrůznější závěry. Člověk má schopnost poznávat (*vis cognoscendi*), ale rovněž má schopnost jednotlivé podně-

⁴⁹⁰ *De libero arbitrio*.

⁴⁹¹ *De gratia et libero arbitrio*.

⁴⁹² Melanchthon, Filip, *Loci communes* 1521, přel. Pöhlman, Gerd Mohn, Gütersloh 1993, 1, 4.

⁴⁹³ *Loci communes* 1521, 1, 6–7.

ty přijmout anebo odmítnout (*vis, a quae affectus oriuntur*).⁴⁹⁴ Tato schopnost se nazývá vůle, přičemž vůle panuje nad poznáním.⁴⁹⁵ Ovšem schopnost poznávat a používat rozum ještě nikterak nezaručuje, že lidská vůle je svobodná, protože právě vůle rozhoduje, zdali přijme to, co jí rozum nabízí.

Melanchthon systematicky podržuje jistou schopnost rozumu, a to v tom smyslu, že člověk je schopen rozpoznat svou porušenost a pochopit zákon (*lex*).⁴⁹⁶ Lidská vůle však zůstává nesvobodná, neboť vše, co se děje, se děje nutně podle míry Božího předurčení. Neexistuje žádná svoboda naší vůle.⁴⁹⁷ Melanchthon podpírá své tvrzení biblickou argumentací a nejvíce se opírá o výklad epištoly Římanům, zvláště o její 9. kapitolu. Devátou kapitolou potvrzuje Melanchthon důležitost predestinačního učení, které jinak prostupuje celou jeho dogmatiku.⁴⁹⁸

Nesvobodná vůle člověka neznamena, že by člověk ve svém běžném chování ve vnějším světě neměl svobodu volby, ale člověk v sobě nemá zmocnění k tomu, aby plně přitakal pravdě a spáse. Je třeba ještě podotknout, že pod predestinací Melanchthon myslí především obecné vyvolení a nikoli dvojí predestinaci.

V pozdějším vydání *Loci communes* (1543) učení o nesvobodné vůli ještě poněkud pozměňuje, ale v principu ponechává lidskou vůli nesvobodnou.

⁴⁹⁴ Tamtéž, 1, 9.

⁴⁹⁵ Tamtéž, 1, 12.

⁴⁹⁶ Tamtéž, 1, 16.

⁴⁹⁷ Tamtéž, 1, 19.

⁴⁹⁸ Melanchthonovo predestinační učení nemá být rozhodně žádným druhem fatalismu, ale je vyznáním toho, že Bůh působí ve všem. Boží milost je svrchovaná a stejně tak je skrze něj potvrzena i jistota spásy. Navíc se Melanchthon ve 2. a 3. vydání svých *Loci* deterministického pojetí predestinace vzdává. V *Augšpurském vyznání* a v *Apologii* jej vědomě z politických důvodů vypouští.

Tvrdí, že vůči Boží predestinaci může člověk zaujmout pouze negativní postoj. Může odmítat Boží milost a Bohu odporovat. Tato svoboda je člověku dána, a proto může mít u Melanchthona svobodná vůle spoluúčast na lidské spáse.⁴⁹⁹ Bůh dává lidským bytostem, aby chtěly, ale my musíme souhlasit, nikoli odporovat.⁵⁰⁰ Tím nakonec Melanchthon mění svojí antropologii, ale jinak se jeho nauka o Boží všemohoucnosti a působení nemění.

Melanchthonova nauka je od Luthera zásadně odlišná tím, že Melanchthon jasně ponechává rozumu jistou „autonomii“,⁵⁰¹ a to především v tom, že rozum má pasivní funkci pro to, aby člověk poznal svou omezenost a hříšnost. Člověk může odporovat Boží milosti, není loutkou na provázku, která musí Boží milosti podlehnout. Melanchthon tak působí na utváření celé otázky svobody a jeho pojetím je celá reformační koncepce mnohem barvitější, než se na první pohled zdá. V návaznosti na Melanchthona přispívá k reformační pestrosti také lutherská ortodoxie.⁵⁰²

3.1.4. Lutherská ortodoxie a otázka svobody

Lutherská ortodoxie je velmi rozmanité období let 1546–1730. V tomto období dochází k jisté reflexi reformačního učení. Začínají se tvořit první dogmatiky a rovněž se dá mluvit o tzv. návratu metafyziky do lutherské

⁴⁹⁹ Viz *TRE*, 22, Scheibe Hans, s. 391.

⁵⁰⁰ *Corpus Reformatorum* 21, 917: „Deus trahit mentes, ut velit, sed asentiri nos, non repugnare oportet.“

⁵⁰¹ Není zde myšlen pojem autonomie v Kantově smyslu.

⁵⁰² Melanchthon přispívá k návratu aristotelismu a metafyzického myšlení do lutherské ortodoxie především jeho školskými reformami, v nichž je čtení Aristotela a studium klasických jazyků povinným penzem. Vliv aristotelismu v protestantském prostředí a na německých univerzitách popisuje Petersen, Peter, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*.

theologie.⁵⁰³ Raná část je charakteristická některými spory a sepisováním konfesí. Patrně vrcholnou konfesí, která završuje a dogmaticky ošetřuje lutherské učení, je *Formula concordiae* (1577). Její stanoviska jsou důležitá i pro pojetí svobody, proto se na ni podívejme.

Ve druhém oddílu této konfese, který následuje po části o prvotním a dědičném hříchu, se nachází kapitola zabývající se lidskou svobodou – *De libero arbitrio sive de viribus humanis*. Stejně jako všem ostatním oddílům předchází i tomuto článku *status controversiae, affirmativa a negativa*.

Hlavní otázka pře (*status controversiae*) se týká výhradně stavu vůle člověka žijícího po pádu. Jaké síly má vůle po prvotním pádu? „Dokáže se svými vlastními silami oddat Bohu a připravit se na přijetí jeho milosti, ještě předtím, než se znovuzrodí z Ducha svatého? A je schopna uchopit a přijmout Boží milost, která se jí skrze Ducha svatého nabízí ve slově a svátostech Páně, nebo není?“⁵⁰⁴

Postoj vyznání (*affirmativa*) k naznačeným otázkám je jednoznačný. Zaprvé, lidský rozum a intelekt je v duchovních záležitostech slepý a není schopen přijmout duchovní věci z vlastních sil.⁵⁰⁵ Zadruhé, pokud není lidská vůle znovuzrozena, je nejen odvrácena od Boha, ale je také vůči Bohu zcela nepřátelská. Zatřetí, obrácení člověka se neděje bez prostředků, dává jej Bůh, který používá především kázání a slyšení Božího slova.⁵⁰⁶

⁵⁰³ Návratem metafyziky především v řešení problémů christologických otázek se zabývá Sparr, Walter, *Wiederkehr der Metaphysik*, Calwer, Stuttgart 1974.

⁵⁰⁴ Wernisch, Martin – Suchá, Ema, et al. (ed.), *Kniha svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese. Nové české znění podle standardní německolatinské edice, s přihlédnutím k dosavadním převodům*, Kalich, Praha 2006, s. 492 (dále jen *Kniha svornosti*), *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, latinsko-německé, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1930, p. 776.

⁵⁰⁵ Tamtéž, s. 492, p. 777.

⁵⁰⁶ Tamtéž, s. 493, p. 778.

Vyznání se naopak staví proti (*negativa*) některým názorům, jež nazývá bludy. Zaprvé odmítá učení stoické a manichejské školy o tom, že vše se děje z nutnosti a člověk nakonec vše dělá také jen z nutnosti. Zadruhé odmítá blud pelagiánský, že by se člověk mohl ze svých vlastních sil obrátit k Bohu, uvěřit evangeliu a nakonec dosáhnout věčného života. Odmítá i blud pelagiánů polovičnických, že by člověk mohl pohyb svého obrácení započít. Stejně tak, že by se lidská vůle mohla jakkoli přičinit a sama ze sebe spolupracovat (*cooperari*) s Bohem, byť i za pomoci Ducha svatého.⁵⁰⁷ Zatřetí odmítá, že by člověk byl po znovuzrození schopen dokonale naplňovat zákon, a nakonec, proti entuziastům, že by Bůh obracel lidi bez použití prostředků (svátostí) a že by po obrácení byla dokonale zahlazena substance starého člověka.⁵⁰⁸

V pojednání samém je otázka zúžena na jediný problém: „Jaká je role lidského rozumu a vůle při obrácení a znovuzrození člověka? Co zmohou z vlastních, dosud neobrozených sil, jaké jim zbyly po pádu, když se nám káže Boží slovo a nabízí Boží milost? Dokáží se přihotovit k přijetí této milosti, chopit se jí a souhlasit se slovem Božím?“⁵⁰⁹

Odpověď konfese je jednoznačná: rozum ani lidská vůle nejsou schopny se ze svých vlastních sil přiklonit k Bohu. Rozum je v otázkách víry naprosto slepý. Člověk je po pádu veskrze naprosto zkažený.⁵¹⁰ I když v lidském rozumu zůstala jakási „jiskřička nezřetelného poznání, že Bůh

⁵⁰⁷ Tamtéž, s. 493, p. 779.

⁵⁰⁸ Tamtéž, s. 494, p. 779.

⁵⁰⁹ Tamtéž, s. 521, p. 871.

⁵¹⁰ Tamtéž, s. 542, p. 874.

jest“, nestačí to pro to, aby se člověk mohl jakkoli přiklonit k Bohu. Pouze může skrze rozum rozpoznat zákon.⁵¹¹

Rozum má místo ve svém působení navenek, což potvrzuje *Formula concordiae* ve shodě s *Apologií Augšpurského vyznání*.⁵¹² Člověk může ve věcech, které jsou mu smyslově dosažitelné, svobodně jednat. Nesvobodná vůle se tedy týká především „věcí duchovních“ a toho, že člověk bez pomoci Boží je zmítán žádostmi (tj. hříšností).⁵¹³

Vrcholná část lutherské ortodoxie (1600–1685) je provázena sporem o místo filosofie v teologii. Daniel von Hoffmann zastával názor, že pravda v teologii je odlišná od pravdy ve filosofii. Tím vlastně tvrdil, že je vždy pravda dvojí; theologická a filosofická. Oproti tomu Johann Gerhard zastával, že je pouze jedna pravda ve filosofii a teologii. Pokud zůstává filosofie střízlivou (*sobria*), pak není v rozporu s teologií. Gerhard dále rozpracovává tuto myšlenku ve svých *Loci*, která jsou rozvinutím Melancthonovy metody, a přispívá také k tomu, aby své místo v teologii měl i aristotelismus. Jinými slovy, lutherská ortodoxie se například skrze Gerhardův vliv začíná vracet, i když ve zcela jiném duchu, ke scholastické teologii, pro niž je typická shoda víry s rozumem, a tím je jakoby opětně

⁵¹¹ Tamtéž.

⁵¹² „Člověk má svobodu volit a chtít věci a skutky, které je schopen pochopit rozumem. Může do určité míry vykonávat to, co požaduje světská spravedlnost čili spravedlnost skutků, může mluvit o Bohu, může Bohu sloužit vnějšími projevy, vrchnosti a rodičům prokazovat poslušnost, při vnějších skutcích může z vlastního rozhodnutí zdržet ruce od vraždy, od krádeže, zdržet se smilstva. Vždyť ve věcech, které jsou dosažitelné smysly, vládne lidská přirozenost rozumem a schopností úsudku a volby i určitou svobodou a způsobilostí dělat to, co vyžaduje občanská spravedlnost.“ *Kniha svornosti*, Apologia, XVIII, 5, s. 210, p. 311.

⁵¹³ Tamtéž.

vymezeno místo lidské svobodě i na rovině uvažování ohledně lidské spásy.

Vedle Johanna Gerharda je významnou osobou lutherské ortodoxie Johann Adam Schertzer (1628–1683), jehož četl Leibniz, ale i Christian Wolff. Schertzer pokračuje v psaní theologie jakožto jednotlivých *loci*, které doprovází stručná biblická exegeze. Ve svém spise *Systema theologiae* předkládá celou teologii ve 29 definicích. Schertzer se tak snaží o nejvyšší možnou jednoduchost a jasnost. Současně si jeho theologie, v níž je obsažena i metafyzika, klade universální nárok. Protože Schertzer předkládá hotový systém v podobě *loci*, vidí úkol theologie především v obhajobě základních tvrzení. V jeho pojetí má theologie apologetický charakter.

Pozdní fáze lutherské ortodoxie je reakcí na osvícenství, novověkou filosofií a na pietismus. Začátek osvícenství a vznik novověké filosofie s sebou přináší odmítnutí aristotelismu, který tehdy tvořil základ lutherské ortodoxie. Německé univerzity jsou díky určité zaostalosti způsobené třicetiletou válkou jedny z posledních citadel aristotelismu.⁵¹⁴ Nemalý vliv má i kritika ze strany pietismu, která se snaží novým způsobem upozornit na chybějící zbožnost a přílišnou komplikovanost dogmatického myšlení. Proto se v reakci na pietismus více rozšiřuje i tzv. zbožná literatura (*Erbauungsliteratur*).⁵¹⁵

Do této pozdní epochy zasahuje svou filosofií a theologií rovněž Leibniz. Leibniz se často vrací k některým klasickým ortodoxním tématům,

⁵¹⁴ Protestantický aristotelismus je například zjevný ještě na Leibnizově rané práci *De principio individui*, která metodou a problematikou vězí v poměrně konzervativním aristotelismu, jenž byl vlastní německým universitám.

⁵¹⁵ Což je zjevné na lyrických písních Paula Gerhardta, v mystice Johana Arndta či v básních Angela Silesia.

jako je shoda víry s rozumem, apologetika, (ne)svobodná vůle, přirozená theologie, a snaží se je znovu a ve světle své filosofie rozpracovávat. Ko-neckonců i apologetický tón jeho díla je blízký lutherské ortodoxii.

3.1.5. Jansenismus a lidská svoboda

Vedle Leibnizova zájmu o druhou scholastiku v souvislosti se svobodou je v ohnisku jeho zájmu i tzv. jansenismus. Jansenismus vzniká jakožto reakce na theologii 16. století. Je to hnutí, které se snaží o duchovní i morální obnovu. Na rozdíl od jezuitské angažovanosti jansenismus naopak vybízí k odklonu od padlého světa – k životu v ústraní. Čelí vznikajícímu „synergismu“, který je probuzen renesancí a jezuitskou theologií (Molinou).⁵¹⁶ Jansenismus navazuje na Augustinovo učení o milosti, a to i na jeho pozdní nauku. Nemalý vliv na jansenismus má i reformovaná theologie, a to zvláště skrze Jana Kalvína. Centrem jansenismu se stává klášter v Port-Royal. V hnutí se angažuje několik naprosto výjimečných osobností, jako byl například Henri Arnauld anebo Blaise Pascal.

Hlavním zakladatelem celého hnutí je Cornelius Jansen. Jansen ve svých raných spisech *De gratia primi homini* a *De gratia salvatoris* podává velice zvláštní pohled na vztah člověka vůči milosti. Lidskou přirozenost chápe jako pole sváru protikladných pudů. (Velice známé stanovisko ve Freudově pojetí.) Člověk se před svým pádem nacházel ve stavu, kdy mohl volit svobodně – volit mezi dobrem a zlem. Po pádu tuto svobodu ztratil a je vystaven nutnosti volit zlo, což mu jde vlastně přirozeně, nebo volit dobro, což může jen skrze působení milosti. Milost musí v takovém

⁵¹⁶ Viz Horák, Petr, *Svět Blaise Pascala*, Vyšehrad, Praha 1985, s. 28.

případě ovládnout člověka, aby mohl konat dobro. Člověk ztratil po prvotním pádu volní jednání a zbyla mu pouze slast (*delectatio*). Slast má dvě podoby: žádostivost nebo milost. Pohutky k tomu, aby jednal, dává člověku slast, nikoli rozum anebo vůle. Bez slasti člověk nemůže působit ani zlo ani dobro.

Ve svém největším díle *Augustinus*, které vyvolalo ve Francii největší kontroverzi, Jansen rozvíjí dále své učení o milosti a vůli. Krátce se na něj podívejme, protože má význam pro další recepci (zvláště v Leibnizově systému).

V první části popisuje Augustinův boj s Pelagiem a semipelagiány. V druhé části poukazuje na služebnou funkci rozumu v teologii. Hlavní část je zaměřena na to, že hřích působí na člověka a na celé stvoření, což ústí do úplného odcizení stvoření a stvořitele. Člověk se přiklání ke zlu. Ve třetí části popisuje ve shodě s Augustinem obnovení celého stvoření skrze Krista. Zdůrazňuje naprostou Boží svrchovanost a neschopnost člověka, aby se přiklonil k dobru z vlastních sil, a neschopnost dojít ke spase ní ze svých vlastních sil.⁵¹⁷

Rovněž ve shodě s Augustinem formuluje predestinační učení. K tomu, aby vykonal dobro, člověk nezbytně potřebuje Boží milost. Všichni lidé jsou provinilí a všichni si zaslouží trest. Kdyby Bůh chtěl, pak by mohl všechny zahubit, a nedopustil by se tím žádné nespravedlnosti. Proto si Bůh některé libovolně vyvolil a jiné zavrhl. Člověk je tedy pod milostí, anebo pod zlem.⁵¹⁸ Sečteno a podtrženo, člověk je vlastně vždy determi-

⁵¹⁷ Viz O'Brien, Charles, „Jansenismus“, in: *TRE* 16, s. 504.

⁵¹⁸ Viz Horák, Petr, *Svět Blaise Pascala*, s. 39.

nován. Jedinou svobodou je činit vůli Boží, to však je možné jen pod vládou milosti.

Je jasné, že takto silné tvrzení vyvolalo kontroverzi, která pak vedla k mnoha sporům zvláště s jezuity. Nechci již dále zabředávat do historických souvislostí, ale podám alespoň základní tvrzení jansenismu, která byla nakonec katolickou církví odsouzena v roce 1653 papežem Inocencem X. a znovu v roce 1713.

Hlavní tvrzení: Člověk nemůže jakkoli spolupůsobit s Boží milostí a nemá žádnou moc nad vlastní spásou. Člověk nemůže dodržet některé Boží přikázání svou vlastní silou, když mu není dána milost. Člověk, který má naprosto zkaženou přirozenost, nemůže odporovat Boží milosti, pokud na něj začne působit. Po člověku, který je padlý, se nemůže vyžadovat svoboda ani záslužné činy, ale pouze svoboda od vnějších věcí. Proti semipelagianismu: Člověk se nemůže sám ze sebe rozhodnout pro to, aby odporoval nebo byl poslušný Boží milosti. Kristus nezemřel a neprolil svoji krev pro všechny bez výjimky.⁵¹⁹

3.2. Barokní scholastika a otázka svobody

Barokní scholastika coby historická epocha má své kořeny v renesanci a humanismu. Skládá se ze dvou vzájemně se ovlivňujících proudů. Jednak jde o katolickou protireformní reakci na výzvu reformace odmítající scholastiku, kdy katoličtí teologové usilují o rehabilitaci scholastické filosofie tím, že zužitkují některé humanistické impulzy. A jednak v nekatolických zemích, kde se reformace prosadila, můžeme od druhé poloviny 16. století

⁵¹⁹ Viz O'Brien, Charles, „Jansenismus“, s. 505.

sledovat postupný návrat metafyziky (aristotelismu), a to jak v lutherské, tak v reformované teologii. Všeobecně se totiž ukázalo, že pro tematizaci některých dogmatických výměrů (například christologie) jednoduchý biblicismus nestačí.⁵²⁰ Na důležitosti proto nabývá teologicky promyšlená apologetika.

Během 16.-17. století se v rámci barokní scholastiky objeví různé teorie, které se snaží nabídnout řešení problematiky vztahu svobodné lidské volby a Božího působení. Nejvýrazněji je tento problém řešen především dvěma mnišskými řády: dominikány a jezuity. Na straně dominikánů předložil asi nejpropracovanější řešení Dominik Bañez (1528–1604) a jeho teorii dále zpřesnil Didacus Alvarez (1550–1635). Na straně jezuitů formuloval stanovisko k lidské svobodě nejpečlivěji Luis de Molina (1535–1600), a to dále rozvinul Francisco Suárez (1548–1617).

Pro pochopení Leibnizova pojetí svobody jsou stěžejní obě tato pojetí. Proto se na ně v nárysu podíváme.

Jezuitům i dominikánům se jedná o obhájení svobodné lidské volby, jež musí čelit následujícímu argumentu:

- (1) Na Bohu jako prvotní příčině je vše ontologicky závislé.
- (2) Člověk je ve svém jednání určen prvotní příčinou, a to i ve volném jednání.

Tedy člověk je ve svém jednání určován prvotní příčinou, a proto je nesvobodný.

⁵²⁰ O návratu metafyziku do lutherské ortodoxie pečlivě pojednává původně průkopnická práce. Sparr, Walter, *Wiederkehr der Metaphysik*, Calwer, Stuttgart 1974.

Vyvstává dilema: lidské jednání určuje buď Bůh, nebo člověk. Cílem argumentace jezuitů a dominikánů je důkaz, že toto dilema je falešné. Výměr Boha jako prvotní příčiny je totiž se svobodou lidského jednání slučitelný. Barokní scholastika se specificky zaměřuje především na akty vůle, přičemž determinace dějin, která by mohla být odvoditelná z Boží vševědoucnosti, stojí v pozadí. Obě pojetí se snaží prokázat, že pro zachování svobodné volby musí platit:

Jestliže Bůh predeterminuje v čase t_0 vůli osoby O, pak osoba O může v čase t_1 učinit akt A nebo $\neg A$.

Je třeba také přiznat, že obě pojetí mají vlastně velmi oslabené chápání svobody, neboť vycházejí z klasických teologicko-teistických předpokladů. Lze je srovnat s našimi dvěma základními předpoklady:

1. V každém případě musí být splněna logická možnost alternativní či opačné činnosti.
2. Úplná absence předchůdných kauzálně determinujících faktorů, jež by jakkoli, byť i dostatečně, určovaly lidské rozhodnutí.

Ve srovnání s oběma předpoklady lze říci, že dominikánské pojetí se snaží naplnit podmínku první, zatímco v případě druhé podmínky naprosto selhává. Naopak jezuité se snaží naplnit obě podmínky. (K těmto podmínkám se níže při shrnutích a srovnáních budeme vracet.)

Pro začátek se podíváme na společná teistická východiska dominikánů a jezuitů. Pak popíšeme stanovisko dominikánů a jezuitů. Nakonec představíme Leibnizův systém v kontextu obou proudů.

3.2.1. Boží vědění u dominikánů a jezuitů

Jezuité i dominikáni vycházejí z určitých shodných předpokladů.⁵²¹ Boží vědění je zcela nezávislé na každé od Boha odlišné entitě. Bůh má dokonalé vědění jak o sobě, tak o každé oddělené entitě. Nezávislé Boží vědění je důsledkem jeho naprosté dokonalosti.

Prvotním předmětem Božího poznání je jeho vlastní esence, o které má dokonalou znalost. Druhotným předmětem poznání jsou všechna existující jsoucna, která ale poznává jen díky znalosti své vlastní esence. Svou esenci Bůh poznává dokonale, a to každým možným způsobem, totiž poznává i její nenapodobitelnost. Na základě takového poznání pak má vědění o každém možném jsoucnu, jež lze stvořit. Navíc ještě ví o všech vztazích, které mohou mít všechna možná jsoucna k sobě navzájem, a to ve všech možných okolnostech a kombinacích. Dále také ví, že mnohé věci se nemohou vyskytovat společně. Tento typ Božího vědění se obecně nazývá *vědění prostým nahlédnutím (scientia simplicis intelligentiae)*.

Řečeno zjednodušeně, *vědění prostým nahlédnutím* znamená, že Bůh poznává vše, co je logicky možné, nutné a nemožné. Dnes by se mohlo říci, že poznává všechny možné světy.⁵²² (Barokní scholastika v souvislosti s tímto typem vědění také mluví o možných světech, což přebírá právě Leibniz.⁵²³)

⁵²¹ Společné rysy mají původ v klasickém výkladu Tomáše Akvinského, na nějž se oba řády odvolávají. *Summa theologiae*, Marietti, Romae 1952–1956, I, 14.

⁵²² Mám zde na mysli teorii možných světů, kterou podávají někteří autoři druhé poloviny dvacátého století. Viz Lewis, David, *On the Plurality of Worlds*, Blackwell, Malden 2001.

⁵²³ To, že Leibnizův pojem „možných světů“ je přebrán z druhé scholastiky, ukazuje například Ramelow, Tilman, *Gott, Freiheit, Weltenwahl. Der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen, Antonio Perez S. J. und G. W. Leibniz*, Brill, Köln 1997. Terminologie možných světů je vlastní barokním scho-

Je zde však ještě druhý typ poznání, který je vlastní teologickému stanovisku obou řádů. Bůh svobodně vybírá ze všech možných světů právě jenom jeden (s Leibnizem řečeno: nejlepší ze všech možných), čímž vzniká aktuální možný svět. Tento svět není nutný, protože by mohl být vybrán i jiný možný svět, kdyby se Bůh rozhodl jinak. Typ Božího vědění, jenž dokonale poznává tento svět, se nazývá *vědění viděním* (*scientia visionis*). Tento typ vědění je následný po svobodném Božím rozhodnutí pro určitý svět, a má tedy nahodilou povahu.

Třetí druh vědění, *střední vědění* (*scientia media*), je vlastní jenom jezuitské teologii. Tímto poznáním Bůh nahlíží, co každá svobodná osoba učiní za všech okolností. Můžeme říci, že Bůh poznává úplný kondicionál lidské svobody. Například: Petr za okolností A udělá B. Bůh poznává alternativu k aktuálnímu stavu světa. Avšak *střední vědění* je ještě v takové fázi světa, kdy o něm není rozhodnuto a není ještě aktuální. *Střední vědění* „předchází“ tomu,⁵²⁴ co bude a nebude stvořeno. Tedy podmínkou toho, co bude anebo nebude stvořeno, je právě zmíněný kondicionál svobody. Ten vlastně předepisuje, jak bude svět aktualizován. *Střední vědění* garantuje lidským tvorům svobodu.

3.2.2. Dominikánské pojetí svobody

Podle dominikánů je svobodná vůle slučitelná s kauzální determinací, Boží predeterminací, jež se nazývá premoce. Bůh poznává aktuální možný svět ve své esenci podle toho, nakolik je ve shodě s věčnými predetermi-

lastikům. D. R. Montoya: „...supponendo possibles esse creaturarum series et coordinationes infinitas, non solum in aliis mundis infinitis possibilibus“. *Comentari ac Disputationes de scientia, de ideis, de veritate, ac de vita Dei*, Paris 1626, s. 823.

⁵²⁴ Zde nejde o časovou linii, ale o logické předcházení, proto jsou použity uvozovky.

nujícími rozhodnutími stvořit tento možný svět. Bůh poznává každé jsoucno aktuálního možného světa, což zahrnuje i budoucí jednání (*futura*) svobodných tvorů. Navíc Bůh poznává i podmíněné svobodné úkony tvorů (*futurabilia*), které by mohly za určitých kontrafaktuálních podmínek nastat.⁵²⁵

Klíčovým pro dominikánské pojetí je: Bůh poznává *futura* a *futurabilia* ve věčných predeterminujících rozhodnutích své vůle. Boží rozhodnutí vůle určují a vymezují *futura* a *futurabilia*. Bez Božího rozhodnutí by jsoucno zůstalo pouze možným a ne aktualizovaným. Bůh však na základě toho, že poznává *futura* a *futurabilia*, chce spoluprodukovat v souladu s jednáním člověka jeho svobodné činy. Proto predeterminuje na základě věčných rozhodnutí některé podmínky. Bůh působí na každý stav tohoto světa jako universální příčina svým kauzálním vlivem, který se nazývá spolupůsobení (*concursum*). Působí na vůli člověka tak, že s ním produkuje každou jeho činnost.⁵²⁶

Pojem premoce bychom mohli přiblížit následující ilustrací: Bůh je dokonalým architektem, který ví, co všechno by mohlo být ještě jinak, ale má velice jasnou představu o své stavbě a také ví, proč postavit určitou budovu právě tak a ne jinak. Bůh tedy učinil určitá predeterminující rozhodnutí (premoce), která určují „architekturu“ světa a také určují volní jednání svobodného tvora.

⁵²⁵ Pojem kontrafaktuální si propůjčuji ze současné terminologie možných světů, protože v mnoha ohledech vystihuje Leibnizovo pojetí možných světů. Viz Lewis, David, *Counterfactuals*, Blackwell, Oxford 2001. Kontrafaktálům v Leibnizově systému se věnuje Griffin, Michael, „Leibniz on God's Knowledge of Counterfactuals“, in: *The Philosophical Review* 108, 1999, s. 325–326.

⁵²⁶ Diego Alvarez, *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus, et libertate, ac legitima eius cum efficacia eorum concordia*, Romae 1610, s. 51–76.

Věčná predeterminující rozhodnutí (premoce) se realizují v konkrétních událostech světa. Bůh jako univerzální příčina kauzálně spolupůsobí v konkrétních událostech tohoto světa. Působí na činnost tvora tak, že v něm a spolu s ním produkuje každou jeho činnost, protože tvor není schopen něco uvádět z nebytí do bytí, nemůže sám sebe převést z potence k aktu.⁵²⁷ Tím základním podnětem uvádějícím lidskou svobodu v pohyb je právě premoce.

Podle tomistů existují dva druhy účinného spolupůsobení. Je to jednak současné (*c. simultaneus*) a jednak předchozí spolupůsobení (*c. praeivius*). Předchozí působení je fyzická premoce, což je účinné kauzální působení na příslušnou mohutnost tvora, aby byl uveden do pohybu.⁵²⁸ Fyzickou pomocí Bůh působí na tvora v souladu s jeho přirozeností. Jestliže tvor působí své účinky nutně, pak Bůh působí nutně. Jestliže se jedná o svobodného tvora, pak Bůh způsobuje nahodilé působení účinku. V případě svobodného rozhodnutí platí, že je-li dána vůli premoce k určitému svobodnému rozhodnutí, pak vůle toto rozhodnutí působí, a to dokonce nevyhnutelně (*infallibiliter*). Přičemž navzdory tomu, že rozhod-

⁵²⁷ Dominigo Bañez, *Scholastica commentaria in primam partem Summae Theologicae Divi Thomae Aquantis*, Lugdunum 1588, q. 83, a. 1 ad 3um.

⁵²⁸ Velice přesně vystihuje pojem premoce D. Svoboda: „Fyzická premoce je tedy Boží působení na potenci druhé příčiny, kterým se ona uvádí do činnosti. Premoce se označuje jako ‚fyzická‘, neboť je účinně kauzálním působením – premoce nepůsobí na způsob účelové příčiny. Termín ‚premoce‘ (*prae-motio*), doslova před-pohnutí, nevyjadřuje časovou prioritu. Premoce k aktu a daný akt nastávají v jednom časovém okamžiku. Premoce značí prioritu přirozenosti Božího působení, neboť jím Bůh uvádí druhou příčinu do činnosti.“ Svoboda, David, „Boží předurčení a svoboda rozhodování“, in: *Filosofický časopis* 52, 2004, č. 4, s. 561.

nutí neodchýlně působí, to podle dominikánů neničí svobodu, protože volba není nutná, nýbrž rozhodnutí je nahodilé.⁵²⁹

Svobodu volby (*libertas arbitrii*) definují tomisté takto: je to nedeterminovanost vůle, díky níž tato mohutnost panuje nad svými akty tak, že má-li vše požadované k činnosti, může jednat i nejednat.⁵³⁰ Jestliže jsou tedy splněny všechny podmínky pro svobodnou vůli, musí mít svobodná vůle moc volit anebo nevolit. Akt svobody má nahodilou povahu, a to proto, že aktuálně je, ale mohl by i nebýt. Řečeno pomocí pojmu možných světů: vůle V s pomocí k aktu B ve světě w_b působí B a zároveň existuje takový možný svět w_c , kde vůle V působí akt $\neg B$, a to pouze a jen právě tehdy, když na ni působí premoce odlišná od premoce působící na vůli ve světě w_b . V jiném možném světě může Petr jednat jinak než pro A, ale nikoli v tomto možném světě (w_b). Ovšem už jen to, že je takový svět možný, ukazuje, že Petrovo rozhodnutí není logicky nutné.

Dominikánská obhajoba svobodné vůle tedy spočívá v tom, že v tomtéž možném světě by příslušný akt vůle nemusel nutně logicky být tak, jak je. Splňuje se tím základní podmínka pro svobodu (1).

3.2.3. Jezuitské pojetí svobody

Podívejme se na jezuitské pojetí, jehož hlavním představitelem je Luis de Molina (1535–1600). Svým spisem *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia* (zkráceně *Concordia*) kritizuje především predeterminaci dominikánů, ale rovněž se

⁵²⁹ Dominigo Bañez, *Scholastica commentaria in primam partem Summae Theologiae Divi Thomae Aquantis*, q. 83, a. 1 ad 3um.

⁵³⁰ Alvarez, *De auxiliis*, q. 92, s. 741.

staví proti lutherskému pojetí nesvobodné vůle. Molina se ptá, zdali je Boží milost slučitelná s lidskou svobodou. Napadá především okasionalistické pojetí kauzality; Bůh nemusí nutně působit v každé příčině. Odmítá absolutní i podmíněnou predeterminaci svobodných tvorů,⁵³¹ což je hlavní antiteze vůči dominikánskému pojetí.

Stěžejní argument proti dominikánům je: Pokud by každá kauzální příčina závisela nakonec jen na Bohu (*causa prima*), pak by člověk nemohl jednat svobodně. Člověk by nemohl mít v konečném důsledku odpovědnost za své jednání, což by vedlo k tomu, že tím, kdo by byl odpovědný za lidské jednání, by byl Bůh.⁵³²

Molina nabízí vzhledem ke své době poměrně radikální řešení: Každá věc má svoji samostatnost, která je nezávislá na prvotní příčině. Příklad: Dřevo ležící v blízkosti ohně se zapálí nikoli proto, že to způsobí nebo umožní Bůh, ale proto, že dřevo má v sobě vlastní schopnost se zapálit. Jinými slovy, věci mají svou samostatnost, která je zcela nezávislá na Bohu. Svobodné jednání tvora pochází zcela výhradně z vůle onoho tvora.

Problém zní: Jestliže svobodné jednání vychází výhradně z vůle svobodné bytosti, může ještě Bůh vůbec takové jednání předvídat, aniž by tím došlo k nějakému druhu predeterminace (jako u dominikánů)? Aby Molina mohl obhájit jistý druh Božího předvědění, zavádí termín *středního vědění* (*scientia media*). Pomocí *středního vědění* poznává Bůh, jak se každý svobodný tvor v určitých okolnostech rozhoduje. Bůh připraví takový možný svět, v němž by byl možný kondicionál svobody. Jinak řečeno, díky kondicionálu svobody se osoba O ve svých okolnostech K rozhodne

⁵³¹ Viz de Molina, Luis, *Concordia*, disp. 4, s. 52–53. (Odkazují na kritickou edici J. Rabeneck, Onia – Madrid 1953.)

⁵³² Viz tamtéž, disp. 25, s. 160.

svobodně pro A. *Středním věděním* poznává pravdivost takového kondicionálu, ale Bůh nemůže pravdivost takového kondicionálu ovlivnit. *Střední vědění* tedy ovlivňuje, který možný svět bude stvořen, aby byl zachován kondicionál svobody.

S Božím věděním se to má tedy následovně: Bůh *věděním prostého nahlédnutí* poznává všechny možné světy. *Středním věděním* poznává jejich podmnožinu, tj. světy, které může stvořit, aby byl zachován kondicionál svobody. *Věděním vidění* Bůh poznává aktuální možný svět.

Jaký je tedy poté vztah prvotní a druhotné příčiny? Molina celý problém vyřeší tím, že upraví klasický termín *concursum simultaneum* (společná činnost).⁵³³ U Moliny je hlavním ohniskem teorie konkursu je předpoklad, že ani Bůh ani druhotná příčina (člověk) nejednají samostatně. Obě příčiny společně vytvářejí jedno společné jednání. Bůh je obecnou příčinou (*causa universalis*), která aktualizuje horizont možného jednání a působení. Druhotná příčina je partikulární, která výměr možností uzavírá.⁵³⁴

Molina tak volí *střední cestu*, v níž není Boží všemohoucnost a vševědoucnost minimalizována ani maximalizována. Bůh není pouhým garantem existence. Na druhou stranu Bůh není vždy příčinou každé příčiny a zvláště ne v případě volního jednání. Kdykoli člověk jedná, podílí se Bůh

⁵³³ Viz tamtéž, disp. 26, s. 165: „Dicendum itaque est, Deum immediate immedatione suppositi concurrere cum causis secundis ad earum operationes et effectus, ita videlicet ut, quemadmodum causa secunda immediate elicit suam operationem et per eam terminum seu effectum producit, sic Deus concursu quodam generali immediate influat cum ea in eandem operationem, et per operationem seu actionem terminum illius atque effectum producat.“ Molinovo řešení je do jisté míry opakováním toho, co řekl již dříve William Ockham. Molina dokonce používá stejného příkladu jako Ockham: když dva muži táhnou člun, nemůžete jednání jednoho od druhého oddělit, vykonávají jedno jediné jednání. Proto lze mluvit o konkursu dvou původních působících příčin. Viz *Concordia*, disp. 26, s. 170.

⁵³⁴ Viz tamtéž, disp. 26, s. 167.

na společné činnosti současně s ním (*concurus simultaneus*). Bez Boží spolupráce by člověk nemohl jednat. Protože je však Bůh jen obecná prapříčina, neurčuje konkrétní cíl jednání. Člověk sám si určuje cíl, a proto je za své jednání odpovědný.⁵³⁵

V jezuitské koncepci je pro volní jednání klíčový pojem indiference svobodné vůle.⁵³⁶ Svobodné rozhodnutí tvora „není determinováno“ k jedné volbě. Volba totiž není determinována žádnou kauzalitou vnější ani vnitřní (není tu žádná premoce). Boží působení je pouze současné. Ale jelikož svobodnou volbu musí někdo určovat, musí pocházet pouze od vůle tvora. Jednání člověka je naprosto autonomní. (Například: Kdyby se Jidáš znovu ocitl ve stejných modálních podmínkách, ve kterých byl, a byl by to tentýž Jidáš, kterého známe, možná by se zachoval úplně jinak, protože lidská svoboda je indiferentní.)

Ve shodě s Molinou rozvíjí teorii konkursu F. Suárez (1548–1617). Ve svém díle *Disputationes metaphysicae* rozebírá vztah prvotní a druhotné příčiny. Dochází k závěru, že Bůh se podílí na jednání druhotné příčiny dvojím způsobem. Zaprvé nepřímým, kdy každé druhotné příčině propůjčuje samostatné kauzální působení a udržuje ji v existenci. Zadruhé přímým, kdy ovlivňuje (*influit*) jednání druhotné příčiny.⁵³⁷ Bůh nepracuje skrze druhotnou příčinu, ale současně s ní.

Suárez na rozdíl od Moliny rozpracovává otázku toho, jak příčiny ve svém splynutí spolupracují. Představuje tři rozdílné modely společné činnosti (*concurus*) Boha a druhotné příčiny: 1) Z Boha je na druhotné příčiny

⁵³⁵ Viz tamtéž, disp. 32, s. 200.

⁵³⁶ Viz tamtéž, disp. 2, s. 51.

⁵³⁷ Suárez, Francisco, *Disputationes metaphysicae*, ed. Carol Berton, Vivès, Paris 1861, XXII, sect. 1, s. 805b (dále jen *Disputationes metaphysicae*).

přenesena zvláštní schopnost anebo vlastnost. To zdokonaluje druhotné příčiny a činí je schopné vlastního působení.⁵³⁸ 2) Boží jednání představuje nutnou podmínku pro jednání druhotné příčiny. Druhotná příčina může jednat jenom tehdy, pokud jí Bůh poskytne určité podmínky.⁵³⁹ Bůh ale nepůsobí na druhotnou příčinu a neukládá jí žádné určité jednání (nedeterminuje ji). 3) Boží jednání spolupracuje s prvotní příčinou, aniž by jí nějak ovlivňovalo.⁵⁴⁰

Toto pojetí Božího působení má jisté konsekvence v Suárezově chápání lidské svobody. Lidské bytosti jsou svobodné, protože mají vůli a intelekt.⁵⁴¹ Pouze vůle má schopnost určit samu sebe. Vůle je tedy hlavním zdrojem autonomního jednání, protože jediné ona je zcela indiferentní vůči věci.⁵⁴² Lidská svoboda se tedy zakládá na tom, že člověk je schopen působit příčiny skrze vlastní vůli.

Jezuité na rozdíl od dominikánů ukazují, že v každé situaci *S* se může člověk rozhodnout svou vůlí *V* ve stejném možném světě w_a jednat pro *A* a $\neg A$ (bez premoce). Jsou tak splněny podmínky svobody (1) a (2), jak jsme je formulovali v úvodu, a přitom je zachován klasický rámeček západního teismu a jeho teologického myšlení.

⁵³⁸ Tamtéž, XXII, sect. 2, s. 810a.

⁵³⁹ Tamtéž, XXII, sect. 2, s. 811b.

⁵⁴⁰ Tamtéž, XXII, sect. 2, s. 814a–815a; sect. 4, s. 833.

⁵⁴¹ Tamtéž, XIX, sect. 4, s. 9.

⁵⁴² Tamtéž, XIX, sect. 5, s. 18.

3.2.4. Leibnizova kritika dominikánů a jezuitů

Leibniz podává několik důvodů pro kritiku dominikánů. V první řadě odmítá fyzickou premoci či predeterminaci uvádějící tvora v pohyb.⁵⁴³ Považuje ji za nadbytečnou; sám totiž předkládá systém, který se bez premoce obejde, a proto v souladu s *pravidlem nejjednoduššího* premoci ve svém pojetí odmítá.

Dále pak vznáší výhradu, že zavádění pojmu premoce vede k obtížím při obhajobě svobodného rozhodování tvorů. Premoce vede k určitému druhu determinismu, pojem premoce je proto v rozporu s Leibnizovým výměrem spontaneity a individuální substance. Substance u Leibnize nepůsobí jedna na druhou v nějakém kauzálním smyslu (monády nemají okna).⁵⁴⁴ Svobodné jednání tedy není určeno vnější příčinou, je spontánní.⁵⁴⁵

⁵⁴³ *Theodicea*, § 47: „Ainsi on n'a pas besoin de recourir, avec quelques nouveaux thomistes, à une prédétermination nouvelle immédiate de Dieu (...) car il suffit que la créature soit prédéterminée par son état précédent, qui l'incline à un parti plus qu'à l'autre; et toutes ces liaisons des actions de la créature et de toutes les créatures étaient représentées dans l'entendement divin, et connues à Dieu par la science de la simple intelligence, avant qu'il eût discerné de leur donner l'existence.“ [Není tedy třeba, abychom se spolu s některými novými tomisty uchýlovali na straně Boha k nové bezprostřední predeterminaci, (...) stačí totiž, aby tvor byl predeterminován svým předchozím stavem, který ho naklání k jedné straně více než ke druhé; a aby všechna tato spojení činností tvora a všech tvorů byla představena v Božím rozumu a poznávána Bohem věděním prostého rozumového poznání, dříve než by rozhodl, že je uvede v existenci. – Cit. podle *Theodicea*, s. 105.]

⁵⁴⁴ M, § 7: „Les Monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir.“

⁵⁴⁵ Viz *Causa Dei*, § 108: „Coactio etiam non est in voluntariis actionibus: etsi enim externorum repraesentationes plurimum in mente nostra possint, actio tamen nostra voluntaria semper spontanea est, ita ut principium ejus sit in agente. Id quod per harmoniam inter corpus et animam ab initio a Deo praestabilitam luculentius quam hactenus explicatur.“ [Ve volním jednání není ani žádný *nátlak*. Neboť třebaže představy mnoha vnějších věcí mají na naši mysl velký vliv, je naše volní jednání vždy spontánní, takže jeho princip je v jednajícím. Lépe než dosavadní výklady to vysvětluje Bohem od

V neposlední řadě Leibniz dominikánské pojetí odmítá proto, že otevírá vážný argumentační problém zla ve světě a jeho vztahu k Božímu působení. Pokud je přirozenost každé události určována Boží spoluúčastí, je těžké se vyhnout závěru, že Bůh má spoluúčast na každé zlé události. (Bůh nesmí být původcem zla a hříchu.)

S odmítnutím premoce odmítá dominikánské pojetí rovněž v tom, že Božími predeterminujícími rozhodnutími jakožto prostředky by Bůh poznával absolutní i podmíněná rozhodnutí svobodných tvorů.⁵⁴⁶ Leibniz v souladu s dominikány připouští pouze současné Boží působení.⁵⁴⁷

Jezuitskou koncepci kritizuje Leibniz pro nesprávnou koncepci indifference lidské vůle. V Leibnizově výměru není svobodná vůle zcela indiferentní jako u molinistů, protože by tím byl porušen princip dostatečného důvodu.⁵⁴⁸ Podle molinistů nelze totiž určit před svobodnou volbou žád-

počátku předzjednaná harmonie mezi tělem a duší. – Cit. podle *Theodicea*, Věc Boží, s. 405.]

⁵⁴⁶ *Theodicea*, § 47: „Ainsi on n’a pas besoin de recourir, avec quelques nouveaux thomistes, à une prédétermination nouvelle immédiate de Dieu, qui fasse sortir la créature libre de son indifférence, et à un décret de Dieu de la prédéterminer, qui donne moyen à Dieu de connaître ce qu’elle fera: car il suffit que la créature soit prédéterminée par son état précédent, qui l’incline à un parti plus qu’à l’autre.“ [Není tedy třeba, abychom se spolu s některými novými tomisty uchylovali na straně Boha k nové bezprostřední predeterminaci, která vyvádí svobodného tvora z jeho indiferentnosti, a dále k Božímu úradku tvora predeterminovat, na jehož základě Bůh poznává, co tvor učiní: stačí totiž, aby tvor byl predeterminován svým předchozím stavem, který ho naklání k jedné straně více než ke druhé... – Cit. podle *Theodicea*, s. 105.]

⁵⁴⁷ *Causa Dei*, § 10: „In agendo res dependent a Deo, dum Deus ad rerum actiones concurrat, quatenus inest actionibus aliquid perfectionis, quae ulique a Deo manare debet.“ [Věci závisí na Bohu *co do činnosti*, neboť Bůh s činností věcí spolupůsobí potud, pokud je v této činnosti nějaká dokonalost, jež musí pocházet od Boha. – Cit. podle *Theodicea*, Věc Boží, s. 388.]

⁵⁴⁸ *Theodicea*, § 44: „Ce grand principe a lieu dans tous les événements, et on ne donnera jamais un exemple contraire.“ [Tento velký princip platí pro všechny události a nikdy nenajdeme protipříklad. – Cit. podle *Theodicea*, s. 104.] Rovněž § 48: „Par cette fausse idée d’une indifférence d’équilibre, les molinistes ont été fort embarrassés. On leur

ný dostatečný důvod vedoucí k výslednému rozhodnutí. Nelze najít žádný *antecedent* kondicionálu svobodného rozhodnutí ani v rozumu ani ve vůli toho, kdo se rozhoduje. Podle jezuitské koncepce není v okolnosti volby jako takové nic, na základě čeho by mohl Bůh poznat či předvídat budoucí svobodné jednání tvora, což podle Leibnize popírá Boží vědění.⁵⁴⁹ Leibniz proto používá raději termín „nerovnovážná indiference lidské vůle“. Vždy je něco, co naši vůli naklání a uvádí v pohyb.

3.2.5. Leibnizovo řešení ve srovnání s jezuitou a dominikány

V názorové shodě s dominikány Leibniz tvrdí, že určitý dostatečný důvod ke svobodné volbě musí být dán. (Jelikož Leibniz odmítl premoci, musí dokázat nepotřebnost premoce, avšak musí být zachován dostatečný důvod pro svobodnou volbu XY.)

S jezuitou má souhlasné stanovisko v tom, že odmítá Boží vědění jako predeterminující prostředek Božího vědění o budoucích svobodných roz-

demandait non seulement comment il était possible de connaître à quoi se déterminerait une cause absolument indéterminée, mais aussi comment il était possible qu'il en résultât enfin une détermination, dont il n'y a aucune source: car de dire avec Molina, que c'est le privilège de la cause libre, ce n'est rien dire, c'est lui donner le privilège d'être chimérique. C'est un plaisir de voir comment ils se tourmentent pour sortir d'un labyrinthe, où il n'y a absolument aucune issue." [Molinisté byli nesprávnou myšlenkou rovnovážné indiferentnosti uvedeni ve zmatek. Měli totiž vysvětlit, nejen jak je možné poznat, k čemu samu sebe určí absolutně neurčená příčina, nýbrž také, jak je možné, že výsledkem je nakonec determinace, která nemá žádný zdroj: neboť řekneme-li s Molinou, že je to právě výsada svobodné příčiny, znamená to neříci nic a přiznat jí výsadu být chimérou. S potěchou vidíme, jak se molinisté trápí ve snaze uniknout z labyrintu, z něhož absolutně není úniku. – Cit. podle *Theodicea*, s. 105–106.]

⁵⁴⁹ *Theodicea*, § 43: „Eu un mot, je suis d'opinion que la volonté est toujours plus inclinée au parti qu'elle prend, mais qu'elle n'est jamais dans la nécessité de le prendre. Il est certain qu'elle prendra ce parti, mais il n'est point nécessaire qu'elle le prenne.“ [Jsem zkrátka toho názoru, že vůle je ke straně, pro niž se rozhoduje, vždy více přikloněna, že však k tomu, aby se pro ni rozhodla, nikdy není vázána nutností. – Cit. podle *Theodicea*, s. 103.]

hodnutích. Ve shodě s jezuitou předkládá, že *futurabilia* nejsou vymezena Božími rozhodnutími. Bůh však poznává pravdivostní hodnotu propozic, jež se *futurabilií* týkají, ještě před svým aktuálním rozhodnutím stvořit tento svět.

Lze říci, že Leibnizovo řešení usiluje o zachování systematicky nosných principů obou stran. Jeho řešení zahrnuje (ve shodě s jezuitou) Boží poznání kontrafaktuálních hypotéz svobodných činů (možných svobodných úkonů) před volným jednáním, ale (v souladu s dominikány) musí svobodné činy v podmínkách předcházejících rozhodnutí mít nějaký důvod.

Začněme obrysem Leibnizovy argumentace, která vychází z Božího vědění. Bůh *věděním prostého nahlédnutí* poznává všechna možná jsoucna. Možná jsoucna se dají uvažovat jako uspořádaná do nekonečně mnoha možných světů, které Bůh *věděním prostého nahlédnutí* dokonale poznává. Bůh tímto typem vědění poznává všechna nutná i nahodilá jsoucna ve všech možných světech. Poznává naprosto všechna podmíněná budoucí rozhodnutí každé osoby, protože nahlíží nekonečnou řadu všech možných světů.

K tomuto typu vědění přistupuje akt Boží vůle. Bůh svobodně volí a aktualizuje takový svět, který je morálně nejlepší, má nejvíce možného dobra. *Věděním vidění* Bůh poznává tento svět a v něm vše, co je minulé, přítomné a budoucí. Jaký je však rozdíl mezi *věděním prostým nahlédnutím* (poznání všech možných světů) a poznáním ve *vědění viděním* (poznání nejlepšího světa ze všech možných)? Rozdíl je v tom, že Bůh ve *vědění viděním* (poznání nejlepšího světa ze všech možných) přistupuje k vědění o vybraném světě s reflexí, totiž poznává své rozhodnutí stvořit právě ten

jeden určitý svět XY jako ten nejlepší možný a ne jiný.⁵⁵⁰ Jinými slovy, Bůh reflexí „dochází“ ke své svobodné volbě, že stvoří nejlepší možný svět XY.

V souladu s dominikány i jezuity Leibniz tvrdí, že Bůh poznává všechny možné i nutné pravdy. S jezuity souhlasí v tom, že kontrafaktuální hypotézy svobodného jednání Bůh poznává před rozhodnutím stvořit svět (*střední vědění*). Leibniz se ale od jezuitů odlišuje v tom, že kontrafaktuální hypotézy Bůh poznává už *vědění prostého nahlédnutí*, a že tedy *středního vědění* není třeba. Ve shodě s dominikány tvrdí, že před uskutečněním volby tvora je dán v okolnostech jeho rozhodování dostatečný důvod právě jedné určité volby.⁵⁵¹ Leibniz sám k určujícímu důvodu svobodné volby

⁵⁵⁰ *Causa Dei*, § 16: „Scientia Actualium seu mundi ad existentiam perducti, et omnium in eo praeteritorum, praesentium et futurorum, vocatur Scientia visionis, ncc differt a scientia simplicis intelligentiae hujus ipsius mundi, spectati ut possibilis, quam quod accedit cognitio reflexiva, qua Deus novit suum decretum de ipso ad existentiam perducendo. Nec alio opus est divinae praescientiae fundamento.“ [Vědění vztahující se na *aktuální jsoucná* neboli na svět uvedený do existence a v něm na všechny věci minulé, přítomné i budoucí se nazývá *vědění nazírající*. Od vědění prostého rozumového poznání, jež se týká téhož světa jakožto možného, se liší pouze tím, že k němu přistupuje reflexivní poznání, jímž Bůh poznává svůj úrdek uvést tento svět v existenci. Boží *předvědění* nepotřebuje žádný jiný základ. – Cit. podle *Theodicea*, Věc Boží, s. 389.]

⁵⁵¹ *Theodicea*, § 47: „Ainsi on n’a pas besoin de recourir, avec quelques nouveaux thomistes, à une prédétermination nouvelle immédiate de Dieu, qui fasse sortir la créature libre de son indifférence, et à un décret de Dieu de la prédéterminer, qui donne moyen à Dieu de connaître ce qu’elle fera: car il suffit que la créature soit prédéterminée par son état précédent, qui l’incline à un parti plus qu’à l’autre; et toutes ces liaisons des actions de la créature et de toutes les créatures étaient représentées dans l’entendement divin, et connues à Dieu par la science de la simple intelligence, avant qu’il eût discerné de leur donner l’existence.“ [Není tedy třeba, abychom se spolu s některými novými tomisty uchylovali na straně Boha k nové bezprostřední predeterminaci, která vyvádí svobodného tvora z jeho indiferentnosti, a dále k Božímu úradku tvora predeterminovat, na jehož základě Bůh poznává, co tvor učiní: stačí totiž, aby tvor byl predeterminován svým předchozím stavem, který ho naklání k jedné straně více než ke druhé; a aby všechna tato spojení činností tvora a všech tvorů byla představena v Božím rozumu a poznávána Bohem vědění prostého rozumového poznání, dříve než by rozhodl, že je uvede v existenci. – Cit. podle *Theodicea*, s. 105.]

přiřazuje pravidlo nejlepšího: každý svobodný tvor volí s morální nutností na základě svých inklinací to, co se mu jeví jako nejlepší.

Protože je celá tematika poměrně obtížná, pokusím se celou věc ještě jednou upřesnit. Víme, že Bůh *vědění prostého nahlédnutí* poznává všechny podmíněné budoucí události (všechny možné světy). Bůh však také tímto typem vědění nahlíží, který svět je nejlepší ze všech možných. Nelze však říci, a zde je třeba zpozornět, že Bůh „před“ rozhodnutím své vůle poznává aktuální možný svět.⁵⁵² Aktuální svět poznává až *vědění vidění*, a to jeho přítomnost, minulost a budoucnost. *Věděním prostého nahlédnutí* Bůh poznává všechny možné světy v jejich hierarchickém uspořádání podle míry jejich dokonalosti, a tím je také dokonale poznán nejlepší svět ze všech možných. Bůh díky *vědění prostého nahlédnutí* rozpoznává svá rozhodnutí volit vždy to, co je nejlepší, a je mu zřejmé, který svět uvede do existence jako nejlepší ze všech možných.⁵⁵³

V tom „momentu“, kdy aktualizuje nejlepší svět ze všech možných, také nahlíží kontrafaktuální události právě tohoto světa v užším smyslu a dále pak dokonale poznává tento svět včetně jeho nahodilých událostí. Poznáním aktuálního možného světa v užším smyslu rozumíme například to, že Bůh ví, co by se stalo, kdyby Caesar nepřekročil Rubikon. Tato myšlenka je rozvedena v poslední části *Theodiceje*:

⁵⁵² Uvedené výrazy „před“ a „po“ samozřejmě neoznačují časové, ale logické vztahy. Proto používám uvozovky.

⁵⁵³ *Theodicea*, § 228: „Je répons que c'est la bonté qui porte Dieu à créer, afin de se communiquer; et cette même bonté, jointe à la sagesse, le porte à créer le meilleur; cela comprend toute la suite, l'effet et les voies. Elle l'y porte sans le nécessiter, car elle ne rend point impossible ce qu'elle ne fait point choisir.“ [Odpovídám, že Boha vede ke stvoření jeho dobrota, s cílem, aby sám sebe sdílel; a tatáž dobrota spojená s moudrostí ho vede k tomu, aby stvořil to, co je nejlepší: nejlepší, které zahrnuje vše, co následuje, účinek i prostředky. Tato dobrota ho k tomu vede, aniž ho nutí, neboť to, co zvoleno není, vůbec nečiní nemožným. – Cit. podle *Theodicea*, s. 224.]

„Tak si můžeš představit pravidelný sled světů, z nichž všechny, a jediné ony, budou obsahovat případ, o který jde, a budou obměňovat jeho okolnosti a následky. Jestliže však vezmeš případ, který se od skutečného světa liší jen v jediné určité věci a jejích následcích, odpovědí bude jeden určitý svět. Nacházejí se tu všechny tyto světy, a to jako ideje. Ukáží ti ty z nich, v nichž se bude nacházet ne zcela týž Sextus, kterého jsi viděl (to není možné, protože s sebou vždycky nese to, čím bude), ale podobní Sextové, kterým náleží všechno, co už znáš u skutečného Sexta, ne však všechno, co v něm již je, aniž je to patrné, a tedy ani všechno to, co se mu ještě přihodí. V jednom světě najdeš Sexta šťastného a vysoce postaveného, v jiném Sexta spokojeného s průměrným stavem, Sexty všeho druhu a v bezpočtu podob.“⁵⁵⁴

V této pasáži je naznačeno, jak Leibniz rozumí kontrafaktuálním událostem v užším smyslu. Vezměme si kontrafaktuální událost A, která se liší od daného stavu světa pouze v jediné určité věci. Pak platí, že existuje takový možný svět lišící se od nejlepšího světa pouze do té míry, která je nutná k tomu, aby A bylo pravdivé. Ve shodě se současnou terminologií možných světů by šlo říci, že právě takový svět je nám nejbližší.⁵⁵⁵ Událost A je tedy pravdivá, když je její *konsekvent* pravdivý v nejbližším světě, ve kterém je také pravdivý její *antecedent*. Bůh tak nahlíží možné kontrafaktu-

⁵⁵⁴ *Theodicea*, § 414. „Ainsi vous pouvez vous figurer une suite réglée de Mondes, qui contiendront tous et seuls le cas dont il s’agit, et en varieront les circonstances et les conséquences. Mais si vous posés un cas qui ne diffère du monde actuel que dans une seule chose définie et dans ses suites, un certain monde déterminé vous répondra: Ces mondes sont tous icy, c’est à dire en idées. Je vous en montreray, où se trouvera non pas tout à fait le même Sextus que vous avés vu (cela ne se peut il Porte toujours avec lui ce qu’il sera) mais des Sextus approachans, qui auront tout ce que vous connoissés déjà du véritable Sextus, mais non pas tout ce qui est déjà dans lui, sans qu’on s’en apperçoive, ni par conséquent tout ce qui luy arrivera encor. Vous trouverez dans un inonde, Sextus fort heureux et élevé, dans un autre un Sextus content d’un état mediocre, des Sextus de toute espece et d’une infinite de façons.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 327.

⁵⁵⁵ Lewis, David, *On the Plurality of Worlds*.

ální události tak, že nahlíží relevantní události v nejbližším z možných světů.

Nabízí se otázka: Existuje ke každé kontrafaktuální události jiný možný svět?⁵⁵⁶ Leibniz sám zřejmě tuto otázku anticipuje a naznačuje, že je potřeba mít dostatečně určené kontrafaktuální podmínky:

„Stačí slovo a uvidíme celý nějaký svět, který můj otec mohl vytvořit a v němž bude představeno všechno, co od tohoto světa můžeme požadovat. Takto se také můžeme dovědět, co by se událo, kdyby měla existovat ta či ona možnost. A nebudou-li podmínky dostatečně určeny, pak budeme mít tolik navzájem odlišných světů, kolik budeme chtít, a ty budou různě odpovídat na tutéž otázku a řešit ji všemi možnými způsoby.“⁵⁵⁷

Celý problém by bylo možné vyřešit následujícím způsobem, ale není známo, že by Leibniz takovéto pojetí někde evidentně zastával: Vezměme si kontrafaktuální hypotézu B. Vezměme Leibnizem a jeho současníky oblíbený příklad, jenž má původ v *1 Sam. 23: 7–13*. David se ptá Boha: „Padnu do rukou mužů z Keíly a obklíčí mě?“ A Bůh odpovídá: „Obklíčí tě.“ Tedy David vezme své muže a odtáhne s nimi pryč. Saul Davida nenapadne. Co nám říká tento příběh o kontrafaktuálních událostech?

(1) „Kdyby David zůstal v Keíle, Saul by obsadil město.“

(2) „Kdyby David zůstal v Keíle, David by padl do rukou Saula.“

⁵⁵⁶ Otázce se věnuje Griffin, Michael, „Leibniz on God’s Knowledge of Counterfactuals“, in: *The Philosophical Review* 108, 1999, s. 325–326. Otázku se pokusíme zodpovědět pouze částečně.

⁵⁵⁷ *Theodicea*, § 414: „Je n’ay qu’à parler, et nous allons voir tout un monde, que mon Pero pouvoit produire, où se trouvera représenté tout ce qu’on en peut demander; et par ce moyen on peut savoir encore ce qui arriverait, si telle ou telle possibilité devait exister. Et quand les conditions ne seront pas assez déterminées, il y aura autant qu’on voudra de tels mondes différents entre eux, qui répondront différemment à la même question, et autant de manières qu’il est possible.“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 327.

Bůh ale předvídal tyto události, a proto Davida varoval. Obě hypotézy jsou tedy kontrafaktuální. Leibniz v *Theodiceji* vysvětluje v rámci pojmu možných světů Boží poznání kontrafaktuálních událostí:

„Neboť případ obležení Keily je součástí možného světa, který se od našeho světa liší pouze ve všem tom, co je spojenou s touto hypotézou, a idea tohoto možného světa reprezentuje to, co by v tomto případě nastalo. Máme tedy princip jistého vědění o budoucích nahodilých událostech, ať už skutečně nastanou nebo mají nastat v určitém případě. Neboť v *oblasti* možných věcí jsou představeny takové, jaké jsou, tj. jako svobodné nahodilé události.“⁵⁵⁸

Aby Bůh mohl vědět, co se stane v Keile, nahlíží nahodilosti nekonečně mnoha možných světů, které jsou samy o sobě svobodné a nahodilé. Na základě tohoto pojetí a textů, které jsme citovali výše (*Theodicea*, § 414), lze tedy říci: pro kontrafaktuální hypotézu A existuje určitá řada možných světů, a to podle toho, jak se podobají či jsou blízké aktuálnímu světu, v němž A je pravdivá událost. Bůh poznává pravdivost kontrafaktuální události tím, že má ideu každé kontrafaktuální události z nekonečně mnoha světů. Je tedy pro každou událost nějaký kontrafaktál? Zdá se, že Leibniz odpovídá na tuto otázku kladně. Kontrafaktuální událost je schopen posoudit Bůh, protože může určit její pravdivost vůči všem možným světům.

Souhrnně k Leibnizovu pojetí svobodné volby ve vztahu k dominikánům a jezuitům lze říci: Leibniz odmítnutím dominikánské

⁵⁵⁸ *Theodicea*, § 42. „Car le cas du siège de Kégila est d'un monde possible, qui ne diffère du nôtre qu'en tout ce qui a liaison avec cette hypothèse, et l'idée de ce monde possible représente ce qui arriverait en ce cas. Donc nous avons un principe de la science certaine des contingents futurs, soit qu'ils arrivent actuellement, soit qu'ils doivent arriver dans un certain cas. Car dans la région des possibles, ils sont représentés tels qu'ils sont, c'est-à-dire contingents libres. Ce n'est donc pas la prescience des futurs contingents, ni le fondement de la certitude de cette prescience, qui nous doit embarrasser, ou qui peut faire préjudice à la liberté“ – Cit. podle *Theodicea*, s. 102–103.

premoce není vystaven obtížím spojeným s predeterminací. Bůh nedeterminuje tvora nějakým kauzálním principem, nýbrž určuje jeho rozhodování tím, že jej stvoří do určitých poznaných okolností a spolupůsobí s tvorem každou jeho činností, pro kterou se člověk rozhodne nezávisle na tom, jestli je zcela morální, anebo díky své inklinaci.⁵⁵⁹

⁵⁵⁹ G VI, 512: „Itaque etiam id quod in ultima aliqua Liberae Substantiae determinatione reale existit, a Deo produci necesse est inque hoc puto consistere quicquid de physica praedeterminatione dici cum ratione potest.“

4. Dějiny bádání

Recepce Leibnizovy filosofie má velice široké spektrum. Hlavní badatelé, kteří se snaží obhájit pojem svobodné volby u Leibnize, byli představeni v úvodní části zabývající se stanovením hlavní otázky. Přesto chceme věnovat alespoň krátký přehled základní recepci a dějinám bádání o Leibnizově filosofii. V bádání se budeme věnovat zvláště těm, kteří kritizují Leibnizovo pojetí svobodné volby anebo jej naopak zastávají.

4.1. Recepce

Leibnizovu filosofii systematizoval Christian Wolff, který vytvořil ucelený metafyzický systém, jenž ovládl celé osmnácté století na německých univerzitách. V důsledku Wolffovy formace německých universit a vzdělání je Kantova raná filosofie plna leibnizovského vlivu. Například u Kanta v jeho rané filosofii najdeme snahu obhájit přírodněfilosofickou představu monád. Materiální strukturu věcí tvoří monády, které mají geometricky dokonalý kruhovitý tvar a nekonečně malý průměr.⁵⁶⁰

Určitý přelom vedoucí k zájmu o Leibnize představuje pro německý idealismus Jacobiho spis *O Spinozově učení v dopisech panu Mojžíši Mendelssohnovi*. Jacobi vede polemiku se striktním racionalismem a zejména se spinozismem, který je nahlížen jako fatalismus nové doby, jehož sympatizantem byl například i Lessing. Jacobi vedle Spinozy řadí daleko umírněnější alternativu, kterou je Leibniz. Právě Jacobiho spis vyvolává zájem

⁵⁶⁰ K tématu monád u Kanta: Engelhard, Kristina, „Kants physischen Monadologie und dynamische Materientheorie“, in: Neumann, Hans-Peter (ed.), *Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung*, De Gruyter, Berlin 2009, s. 307.

o Spinozu, ale i o Leibnize, což je evidentní na myslitelích německého idealismu, jejichž zájem o Spinozu byl vzburzen právě tímto polemickým pojednáním.⁵⁶¹ Vyrovnávání se s Leibnizem najdeme především u Hegela a Schellinga.

U Hegela je Leibniz chápán jako vyšší stadium dějinného vývoje, než je systém Spinozův, protože Leibniz díky jednotlivinám (monádám) „určil za podstatu jinou stránku spinozovského středu, totiž bytí v sobě, monádu“.⁵⁶² Dále je Leibniz brán jako důležitý polemický bod vůči anglosaskému empirismu. Leibniz je pro Hegela myslitelem, jenž je velice blízko idealismu. Jeho systém vytváří dialektické překonání Spinozy a Locka:

„Leibnizova filosofie je idealismus intelektuality universa; na jedné straně se staví proti Lockovi, na druhé má být zase protějškem spinozovské substance, a tak obojí opět spojuje.“⁵⁶³

Vedle sympatie a chvály, kterých se tu Leibnizovu systému dostává, Hegel některé momenty Leibnizovy filosofie kritizuje. Velice kritický je vůči *Theodiceji*. Boží výběr nejlepšího možného světa považuje za „žvást“,⁵⁶⁴ který spěje jedině k tomu, že „vše záleží na Boží volbě a libovůli“.⁵⁶⁵

⁵⁶¹ Jacobi, Friedrich Heinrich, *O Spinozově učení v dopisech panu Mojžíši Mendelssohnovi*, přel. Jaromír Loužil, OIKOYMENH, Praha 1997, s. 281 (doslov Milan Sobotka).

⁵⁶² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Dějiny filosofie III*, přel. Jiří Bednář a Jindřich Husák, Academia, Praha 1974, s. 314.

⁵⁶³ Tamtéž, s. 318.

⁵⁶⁴ Tamtéž, s. 325.

⁵⁶⁵ Tamtéž.

Kritizuje, že místem, kde by mělo dojít k syntéze celého systému, je právě slovíčko „bůh“. Bůh je tedy syntetickým bodem, který veškeré další tázání a projasnění systému umlčuje.⁵⁶⁶

Pro naši otázku je důležité upozornit na to, že i když se Hegel přímo k pojetí svobody u Leibnize nikterak nevyjadřuje, přesto Boží působení u Leibnize považuje za mrtvý bod. Pro Hegela Bůh svojí libovůli, výběrem nejlepšího možného světa, celý systém determinuje, a tím se téma svobody u Leibnize vlastně stává uzavřeným.

Vedle Hegela se k Leibnizově filosofii, a zvláště k jeho pojetí svobody, vyjadřuje Schelling, a to hlavně ve slavném spise *Filosofické zkoumání lidské svobody* (1809). Schelling nahlíží Leibnize jakožto myslitele podobného Spinozovi. Schelling neoznačuje jeho filosofii jako přísný determinismus vedoucí k fatalismu, ale je to pro něj vůči Spinozovi naopak poněkud vylepšená forma determinismu.⁵⁶⁷

Podle Schellinga Leibnizův systém postrádá pojem svobody asi stejně jako všechny ostatní systémy. Pochopitelně lze u Leibnize a stejně tak i u Spinozy nalézt myšlenku, že svoboda znamená vládu inteligibilního nad smyslovým. Schellingovou hlavní výhradou je, že svoboda u Leibnize postrádá jakýkoli reálný základ. Zlo je pro Leibnize pouze bezpodmínečnou podmínkou pro nejlepší možný svět. Leibniz je tak vlastně čirý idealista. Zlo pro něj není reálné, ale je to jen pouhé *malum metaphysicum*.⁵⁶⁸ Podle Schellinga je pro Leibnize každý svobodný čin – jako realizace zmocnění

⁵⁶⁶ „... pouze bůh má výsadu, že se na něj převádí to, co nemůže být pochopeno. Slovo bůh je tedy pomůckou, která vede k jednotě, jež je sama pouze zamýšlená, protože vycházení mnohosti z této jednoty není ukázáno.“ Tamtéž, s. 330.

⁵⁶⁷ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Filosofické zkoumání svobody*, přel. Miroslav Petříček, OIKOYMENH, Praha, 2010, s. 34.

⁵⁶⁸ Tamtéž, s. 34.

k dobru a ke zlu – uskutečněním jenom nejlepšího možného světa, čímž je lidská svoboda zcela determinována.

Schelling se naopak snaží vymezit svobodu jako zmocnění k dobru a zlu, jež nevyplývá z ničeho jiného než z jedince. Zlo má základ samo v sobě. Aby Schelling plně obhájil lidskou svobodu, integruje zlo do Božího základu (přírody). Zlo je reálným a uskutečnitelným v lidském jednání, zatímco zlo u Leibnize je jen nedostatkem a je kladeno pouze do nedokonalosti tvora.

Pro Schellinga je lidská svoboda něčím, nad čím člověk neustále vězí (jako nad propastí) a s čím je pevně spjat, aniž by jej cokoli vnějšího mohlo spoutávat. Člověk se určuje zcela sám díky inteligibilnímu činu.⁵⁶⁹ Naopak u Leibnize je svoboda spoutána v nejlepším možném světě, v němž reálné zlo nemá místo.

Schelling je kritikem Leibnizova systému. Na rozdíl od Hegela jej velice zajímá, v jakém reálném poměru je zlo vůči Bohu. Zdůrazňuje, že podle toho, do jaké míry se omezí Bůh, je dán i prostor pro lidskou svobodu.

Feuerbach nahlíží Leibnizovu filosofii a její přínos především z perspektivy vývoje lidského ducha.⁵⁷⁰ Leibniz je filosofem, který představuje filosofii jako vývoj. Feuerbach podobně jako Hegel vidí

⁵⁶⁹ „Člověk, jak jsme ukázali, je v původním stvoření bytost v nerozhodnutosti (což lze myticky znázornit stavem nevinnosti a prvotní blaženosti, která předchází tomuto životu); rozhodnout se může pouze on sám. Ale je nemožné, aby toto rozhodnutí spadalo do času; je mimo všecken čas, a je tudíž zároveň s prvním stvořením (ač jako čin se od tohoto prvního stvoření liší). Člověk, třebaže zrozený v čase, má místem svého stvoření počátek (centrum).“ Tamtéž, s. 47.

⁵⁷⁰ Feuerbach, Ludwig, *Leibniz*, Akademie Verlag, Berlin 1969, s. 3. „Die Entwicklungsfähigkeit ist das Zeichen dessen, was Philosophie ist. Locke z. B. ist keiner Entwicklung fähig, keiner bedürftig. Was Locke wollte und dachte, ist jedem bekannt, der irgendeine Geschichte der neuern Philosophie gelesen hat, nicht was Leibniz.“

v Leibnizově filosofii určitou formu idealismu,⁵⁷¹ kde velkým přínosem pro dějiny je, že pojem substance je nahlížen jakožto pojem síly a činnosti. Takto pojatá substance – jakožto individualizovaná jednotka – je schopna pohybu, a díky tomu je i svobodná.

Feuerbach nahlíží Leibnizův systém jako snahu o emancipaci od bludné scholastiky a barokního aristotelismu.⁵⁷² Zcela negativně, podobně jako Hegel, hodnotí Leibnizovu teologii,⁵⁷³ a považuje ji jednak za nutnou politickou „úlitbu“ mocným jeho doby, ale také za mrtvý bod Leibnizovy filosofie. Bůh Leibnizovy filosofie doslova tahá za nitky lidské svobody, což ji také zcela ruší.⁵⁷⁴ (Diltheye jsme tematizovali v úvodní části.)

4.2. Dějiny bádání

V následujícím se podíváme na některé význačné moderní badatele z pohledu toho, jak se zabývají Leibnizovým pojmem svobodné volby.

Významnými moderními interprety byli Russell⁵⁷⁵ a Couturat.⁵⁷⁶ Oba oceňovali Leibnizův racionalistický pohled. Argumentují, že celek Leibni-

⁵⁷¹ Tamtéž: „Die Leibnizische Philosophie ist Idealismus.“

⁵⁷² Tamtéž, s. 3.

⁵⁷³ Tamtéž, s. 176. „Die Theologie kommt immer in die Quere, verdirbt ihm seine besten Gedanken und verhindert ihn, die tiefsten Probleme bis an ihre letzten entscheidenden Punkte zu verfolgen.“

⁵⁷⁴ Tamtéž, s. 110: „Es ist vielmehr die unwürdigste Vorstellung, Gott sich wie eine Fabrikanten, der aus der Art und Weise seiner Produktion ein Geheimnis macht, oder wie einen Marionetten-Komödianten vorzustellen, der mit unsichtbaren Fäden die Figuren lenkt und bewegt und nur von Zeit zu Zeit, wenn es gerade nottut, seine Hand sichtbar macht, dann aber sogleich wieder hinter den Kulissen sich versteckt.“

⁵⁷⁵ Russell, Bertrand, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Redwood, London 1992 (dále jen CEL).

⁵⁷⁶ Couturat, Louis, *La logique de Leibniz. D'après des documents inédits*, Georg Olms, Hildesheim 1961.

zovy filosofie je odvoditelný z jeho logiky, Russell k těmto tezím přidává tu, že důležitá je ještě Leibnizova etika.⁵⁷⁷ Russell je autorem teze (jež našla své místo v bádání) o nepsané a tajné Leibnizově filosofii, kterou měl jen pro sebe.⁵⁷⁸ Problém nutnosti a svobody proto nemohl být podle Russella Leibnizem dostatečně svobodně zkoumán.⁵⁷⁹ Russell nahlíží jako důležitou část Leibnizovy filosofii tu, která je abstraktní. Nejhorší je ta, kde se uvažuje nad lidským životem, do čehož spadá svobodná volba.⁵⁸⁰

Couturat chvalně poznamenává, že Leibniz vymezuje svobodu jako intelektuální a rozumovou spontaneitu. Spontánní je to, co v sobě obsahuje princip jednání.⁵⁸¹ Zdůrazňuje pojem rozumu ve vztahu ke svobodě; rozum zakládá nosnou diferenci vůči pouhým monádám:

„All difference among individuals, and among their actions derive from the intelligence - that is, from the more or less perfect knowledge of the good.“⁵⁸²

K diferenci rozumu se Couturat vrací, když vymezuje lidskou svobodu a svobodu Boží.⁵⁸³

⁵⁷⁷ CEL, s. 202: „In Leibniz's philosophy everything, from the law of Sufficient Reason onwards, depends, through the introduction of final causes, upon Ethics.“

⁵⁷⁸ Tamtéž, předmluva, s. VI.

⁵⁷⁹ Tamtéž, s. 202: „... could not be dealt with by Leibniz in a free spirit.“

⁵⁸⁰ Tamtéž, s. 202.

⁵⁸¹ Couturat, Louis, „On Leibniz' Metaphysics“, A Collection of Critical Essays, edit. Frankfurt, Doubleday, New York 1972, s. 31: „Leibniz defines freedom as an intelligent or rational spontaneity.“ „The spontaneous is that which contains within itself its principle of action.“

⁵⁸² Tamtéž, s. 33.

⁵⁸³ Tamtéž, s. 34: „The entire difference between the will of man and that of God comes from the difference in their intelligences. The former choose the apparent good, the latter the real good. Or rather, both equally choose the apparent good; only it is clear what appears good to God is the absolute and real good.“

V bádání se objevují i takové názory, které se staví proti jakékoli konzistentnosti Leibnizovy filosofie a pojmu svobody zvláště. Mezi ně patří Lovejoy.⁵⁸⁴ Zastává názor, že Leibnizova filosofie je plná absolutní nutnosti, podobně jako u Spinozy:

„The principle of sufficient reason is with Leibniz equivalent to the Spinozistic doctrine of the eternal, quasi-geometrical necessity of all things.“⁵⁸⁵

Podobně se vyjadřuje i badatel Morrison, jenž považuje princip dostatečného důvodu za zdůvodnění toho, že nic nemůže být logicky kontingentní.⁵⁸⁶ Tedy vše je nutné.

Jiným argumentem, který se v bádání objevuje jako popření Leibnizova pojmu svobody, je tzv. analytický argument. Tento argument je prosazován Russellem i Couturatem. Podle obou autorů je pro Leibnize pravda vždy analytická a všechny subjekt-predikátové propozice jsou analytické, a to je potvrzeno principem dostatečného důvodu.⁵⁸⁷ Russell z toho pak dále vyvozuje, že jestliže je vše analytické, je také vše nutné, což Leibnizův pojem kontingence zcela rozkládá, protože je i pojem svobody zcela prázdňý.⁵⁸⁸

⁵⁸⁴ Lovejoy, Arthur Oncken, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea. The William James Lectures Delivered at Harvard University*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1961, s. 175.

⁵⁸⁵ Tamtéž, s. 175.

⁵⁸⁶ Morrison, W., „Brute Contingency and the Principle of Sufficient Reason“, in: *Philosophy Research Archives*, III, 1977, s. 846: „... nothing is logical contingent.“

⁵⁸⁷ Couturat, Louis, „On Leibniz' Metaphysics“, s. 20: „In its exact sense, this principle (of sufficient reason) means that in every proposition the predicate is contained in the subject; therefore, that every truth can be demonstrated a priori by the simple analysis of its terms. In a word, that every truth is analytic.“

⁵⁸⁸ Russell, Bertrand, *Recent Work on the Philosophy of Leibniz. A Collection of Critical Essays*, edits. Frankfurt, Doubleday, New York 1972, s. 366. „The view that proposition which are analytic may not be necessary is strangely paradoxical, and brings out with

Vstřícné stanovisko vůči pojmu svobody zastává Rescher. Rescher klade důraz na konečnou a nekonečnou analýzu. Ta podle něj zakládá hlavní rozdíl mezi nutností a nahodilostí.⁵⁸⁹ Dále pak vidí rozdíl mezi tím, jak Bůh dává individuálním substancím existenci, ale jejich přirozenost nijak neurčuje:

„The pivotal fact is that God does not make a substance what it is; indeed, God is in no way responsible for what substance do. When at first (so to speak) the substance subsists merely sub ratione possibilitatis, it is in God's mind simply as a conceptual possibility over which He has no control. He in no way determines the essence (nature) of an individual, although He invariably decides its existence.“⁵⁹⁰

Jinými slovy, svobodné volní akty nemají nic společného s tím, že existence substance záleží na Božím jednání.⁵⁹¹

Nakonec ještě zmíníme současného badatele Huberta Busche, jenž nahlíží Leibnizovo pojetí svobody z hlediska vývoje Leibnizova výměru perspektivního universa.⁵⁹² Busche tvrdí, že Leibnizovou hlavní snahou je sjednotit mechanický výklad přírody se svobodou vůle. Pro tento počín Leibniz používá veškerých svých znalostí matematiky, kombinatoriky, fyziky, kosmologie a theologie.⁵⁹³ Busche představuje postupný vývoj

startling clearness the hopeless inconsequence involved in Leibniz's doctrine of contingency, with its tiresome progeny of final causes, liberty and optimism.“

⁵⁸⁹ Resher, Nicolas, *Leibniz. An Introduction*, s. 43–46.

⁵⁹⁰ Tamtéž, s. 142.

⁵⁹¹ „Voluntary action and the exercise of free will are thus matters entirely within the defining individual notion of a substance, and have nothing to do with the fact that the existence of the substance depends upon the acts of God.“ Tamtéž, s. 141.

⁵⁹² Busche, Hubertus, *Leibniz' Weg ins perspektivische Universum*, Meiner, Hamburg 1997.

⁵⁹³ Tamtéž, s. XVIII: „Seine Hauptlebensaufgabe aber sieht Leibniz darin, die Vereinbarkeit der mechanischen Naturklärung mit der Freiheit des Willens, der Auferstehung

Leibnizovy filosofie a především teorie poznání, která spočívá v tom, že Leibniz již v rané tvorbě nahlíží hlavní dějiště lidského poznání v nitru – v mysl, do níž je z různých perspektiv projektován smysly vnější svět, tedy vnímání světa je vždy relativní.⁵⁹⁴ Busche předkládá Leibnizovo schéma: kruh obklopený pentagonem (symbolizuje smyslové brány), v jehož středu je matematický bod (mysl).⁵⁹⁵ Hlavním centrem všeho je však mysl, která je naprosto nedělitelná a je sama v sobě mikrokosmem.⁵⁹⁶ Busche tematizuje na tomto schématu Leibnizův filosofický perspektivismus, jenž spočívá na vnitřní perspektivě, kde vnější svět je zpřítomněn podle úhlu pohledu. Celé schéma, jež se i během filosofova vývoje obměňuje, je podle Busche naprosto určující pro svobodu, protože ukazuje, že přirozeností svobody je racionální sebe-determinace intelektem samým.⁵⁹⁷ Příroda ne-

und überhaupt den christlichen Glaubensgeheimnissen zu erweisen. Dass diese Harmonie durch eine Vergöttlichung der Mathematik und eine Verwissenschaftlichung des öffentlichen Lebens hergestellt wird, macht die einseitige Größe diese maßgeblichen Gründervaters unsere Zeitalters der Berechnung aus. Die Darlegung seines enzyklopädischen Vermittlungsversuches läuft auf einem summarischem Querschnitt durch den Wissenschaftskosmos des 17. Jahrhunderts hinaus.“

⁵⁹⁴ Schéma kruhu obklopeného pentagonem, v jehož středu je matematický bod (mysl), je k nalezení v A VI, 1, 42–67.

⁵⁹⁵ Schéma otisknuto v A VI, 1, 53–60.

⁵⁹⁶ Busche ve své knize představuje schéma, ke kterému přiřazuje Leibnizův komentář, který je napsán osm let po jeho vzniku. V sebraných spisech je schématu (A VI 1, 42–67) přiřazen následující popis (A II, 1, 162, 35–163, 5): „Mentem consistere in puncto seu centro, ac proinde esse indivisibilem, incorruptibilem immortalem; gleichwie in Centro alle strahlen concurriren, so laufen auch in mente alle impressiones sensibilium per nervos zusammen, und also ist mens eine kleine Punct begriffene Welt, so aus denen Ideis, wie centrum ex Angulis besteht, denn angulus ist pars centri, ob gleich centrum indivisibel, dadurch die ganze natura mentis geometricè ercläret werden kan.“

⁵⁹⁷ Busche, Hubertus, *Leibniz' Weg ins perspektivische Universum*, s. 58: „Das Schema zeigt auch abstrakt, wie sich die Bedingtheit (nicht Bestimmtheit) seelisch-geistlich Vollzüge durch den wirkkausalen Prozess der Natur vereinbar machen lässt mit der Freiheit des Willens. Ja, es zeigt schon die leitende Intuition, mit der Leibniz später die Wahl- und Entscheidungsfreiheit einem automaton spirituale zuschreibt und als spontaneitas rationalis oder spontanneitas intelligentis bestimmt, die weder eine absolute Indifferenz

určuje člověka, ale jeho mysl se schopností intelektu. Pojetí, že člověka nic vnějšího neurčuje, a proto je ve své vůli svobodný, je do úplnosti dotaženo v *Monadologii*. Podle Busche celá metafyzická konstrukce a vývoj Leibnizova myšlení míří k dokonalé spontaneitě monád,⁵⁹⁸ souladu duše a těla, která je umožněna předzjednanou harmonií. Busche ve svém bádání ukazuje, jak Leibnizova metafyzika usiluje o zachování svobodné volby, a vymezuje se vůči některým jeho současníkům, kteří právě díky deterministickým vztahům duše, těla a někdy i Boha nejsou schopni představit systém, jenž by svobodnou vůli umožňoval.⁵⁹⁹

des Willens noch ein Ausbrechen aus dem Determinationsgeschehen zulässt. Die »Natur der Freiheit« ist rationale Selbst-Determination des intellectus ipse.“

⁵⁹⁸ Busche, Hubertus, „Übernatürlichkeit und Fensterlosigkeit der Monaden“, in: *týž, Gottfried Wilhelm Leibniz. Monadologie*, Akademie Verlag, Berlin 2009, s. 79: „Leibniz' Modell der wahrnehmungsbezogenen Perzeption vereinbart somit einen der Monaden externen, vom Körper herrührenden Stimulus, der intern, vom seelischen Mittelpunkt der Monade, spontan mit Perzeptionen beantwortet wird.“

⁵⁹⁹ Tamtéž, s. 63 nn.

5. Závěr

Nejdříve si předložíme před oči naše původní otázky:

Jaké místo má lidská svobodná volba v Leibnizově filosofii?

Tři související podotázky:

- 1) Je možná svoboda rozhodování, když je člověk umístěn do „nejlepšího světa ze všech možných“?
- 2) Je možná svoboda volby, i když Leibniz zavádí „úplný pojem“?
- 3) Je v Leibnizově systému možná svoboda volby, když vše, co je, má svůj důvod?

K hlavní otázce:

V celé práci jsme se pokusili prokázat, že Leibniz se od svých raných spisů až po vrcholné snaží pro svobodnou volbu najít místo. Leibniz se snaží oslabit jakýkoli striktní determinismus či kauzalitu vedoucí k nutnosti, aby svobodná volba měla své reálné místo v jeho systému (nebyla jen zdánlivá).

Výměr svobodné volby je od Leibnizovy rané tvorby pevně spojen s pojmem spontaneity a rozumu. Hlavní nárys spontaneity je v celém Leibnizově díle nezměněn. Jednání musí vycházet z jednajícího.⁶⁰⁰ Rovněž

⁶⁰⁰ *Confessio philosophi*, 1967, s. 82: „Aristoteles Spontaneum definivit cum principium agendi in agente est et Liberum, spontaneum cum electione, unde unumquodque eo magis suae spontis est, quo magis ejus actus est ejus natura fluunt, et quo minus ab externis immutatur; et eo magis liberum, quo magis capax electionis, id est quo plura intelligit pura et quieta mente. Spontaneum a potentia, libertas a scientitia.“ [Aristotelés definoval spontaneitu jako takové jednání, jehož počátek se nachází v jednajícím. Svobodné jednání je pak spontaneita s volbou. Proto je někdo tím více spontánní, čím více vyplývá jeho jednání z vlastní přirozenosti a čím méně je změněno zvnějšku; a je tím svobodnější, čím je více schopen volby, to znamená čím více rozlišuje čistou a tichou myslí. Spontaneita pochází z moci, svoboda z vědění.]

rozum znamená vždy rozvažování a zdůvodňování. Jedinec volí vždy mezi „něčím“ a „něčím“. Jednání má původ v nějakém důvodu.⁶⁰¹ Přesto lze v Leibnizově díle sledovat jemný argumentační a systematický rozvoj výměru svobody.

Bylo diachronně ukázáno, jak se pojem spontaneity postupně zpřesňuje. Nejdříve skrze zavedení úplného pojmu a individuální substance,⁶⁰² jejíž pohyb charakterizuje předzjednaná harmonie. Systém „bezokenných“ monád nakonec dává individuálním substancím obdařeným rozumem dokonalou spontaneitu, která je činí nezávislými na jakékoli vnější příčině. Rozumové individuální substance mají schopnost intelektu, a proto jsou schopny samy sebe určovat a lépe odrážet (zrcadlit) Boží dokonalost.

Pojem nahodilosti budoucích událostí se objevuje intenzivněji teprve v pozdější Leibnizově tvorbě, a to v souvislosti s možnými světy. Možné světy dávají svobodné volbě kondicionál lidské svobody. Volba X by mohla vypadat i jinak (případ Keila) a nebyl by v tom žádný spor.⁶⁰³ Budouc-

⁶⁰¹ Tamtéž, s. 82: „Nihil ergo alienius quam liberi arbitri notitionem in nescio quam inauditam absurdamque potentiam agendi, aut non agendi sine ratione transformare velle, qualem nemo sanus sibi optet.“ [Není tedy nic pochybnějšího než pojem svobodné vůle přičítající vůli nějaké neznámé a absurdní zmocnění jednat bezdůvodně nebo nejednat. Nikdo, kdo je při smyslech, by si nic takového nepřál.]

⁶⁰² DM, § 8: „Cela étant, nous pouvons dire que la nature d’une substance individuelle ou d’un être complet est d’avoir une notion si accomplie qu’elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée.“ [... povaha individuální substance neboli bytí úplného v sobě je taková, že máme pojem tak úplný, že všechny predikáty subjektu, jemuž je tento pojem přiřazen, z něho mohou být pochopeny a dedukovány. – Cit. podle *Metafyzické pojednání*, s. 61.]

⁶⁰³ *Theodicea*, § 42: „Pour cet effet je viens à mon principe d’une infinité de mondes possibles, représentés dans la région des vérités éternelles, c’est-à-dire dans l’objet de l’intelligence divine, où il faut que tous les futurs conditionnels soient compris. Car le cas du siège de Kégila est d’un monde possible, qui ne diffère du nôtre qu’en tout ce qui a liaison avec cette hypothèse, et l’idée de ce monde possible représente ce qui arriverait en ce cas. Donc nous avons un principe de la science certaine des contingents futurs, soit qu’ils arrivent actuellement, soit qu’ils doivent arriver dans un certain cas. Car dans la

nost je vždy z našeho pohledu nejasná i otevřená. Má však nějakou pravdivost, a proto existují i vždy důvody volby. Nahodilost je vždy určitá, protože je nekonečně mnoho možných světů. (Případ obsazení Keily je možný a není na něm nic nepravdivého.) Všechny nahodilosti, jejichž počet je nekonečný, spadají do určitého možného světa, jímž může být universum vyplněno.⁶⁰⁴

K vedlejším otázkám:

ad 1) Leibnizův pojem nejlepšího světa ze všech možných – právě v námi zdůrazněném kontextu barokní scholastiky – v sobě zahrnuje *střední vědění*, tedy svobodné činy tvorů, jež může volně svobodná bytost

région des possibles, ils sont représentés tels qu'ils sont, c'est-à-dire contingents libres. Ce n'est donc pas la prescience des futurs contingents, ni le fondement de la certitude de cette prescience, qui nous doit embarrasser, ou qui peut faire préjudice à la liberté." [Za tím účelem se musím vrátit ke svému principu nekonečného počtu možných světů, které jsou představeny v oblasti věčných pravd, tj. v předmětu Božího intelektu, kde musí být zahrnuty všechny podmíněné budoucí události. Neboť případ obležení Keily je součástí možného světa, který se od našeho světa liší pouze ve všem tom, co je spojeno s touto hypotézou, a idea tohoto možného světa reprezentuje to, co by v tomto případě nastalo. Máme tedy princip jistého vědění o budoucích nahodilých událostech, ať už skutečně nastanou nebo mají nastat v určitém případě. Neboť v oblasti možných věcí jsou představeny takové, jaké jsou, tj. jako svobodné nahodilé události. Ani předvědění budoucích nahodilých událostí ani základ jistoty tohoto předvědění nás tedy nemusejí uvádět do rozpaků a nemohou být na újmu svobodě. – Cit. podle *Theodicea*, s. 102-103.]

⁶⁰⁴ *Theodicea*, § 8: „J'appelle monde toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs mondes pouvaient exister en différents temps et en différents lieux. Car il faudrait les compter tous ensemble pour un monde, ou si vous voulez pour un univers. Et quand on remplirait tous les temps et tous les lieux, il demeure toujours vrai qu'on les aurait pu remplir d'une infinité de manières, et qu'il y a une infinité de mondes possibles, dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison." [Světlem nazývám úplný sled a úplný soubor veškerých existujících věcí, aby nikdo nemohl říkat, že by mohlo existovat více světů v různých časech a na různých místech. Všechny dohromady je totiž musíme počítat jako jeden svět nebo, chcete-li, jako jeden *vesmír*. Kdybychom naplnili všechny časy a všechny místa, stále by platilo, že jsme je mohli naplnit nekonečně mnoha způsoby a že existuje nekonečně mnoho možných světů, z nichž Bůh musel vybrat ten nejlepší, protože nečiní nic, aniž jedná podle nejvyššího rozumu. – Cit. podle *Theodicea*, s. 84.]

v tomto světě vykonat. Výběr světa v sobě zahrnuje svobodné jednání tvorů.⁶⁰⁵

Námítka proti svobodě však přece jen do jisté míry zůstává. Bůh vybírá (i když svobodně a ne nutně) a zahrnuje. Usiluje o nejlepší, tedy některé varianty nepřipouští. V tomto ohledu se musí vždy přiznat, že Leibnizův pojem svobody zůstává oslaben, je mírně deterministický.

ad 2) Úplný pojem byl zaveden, aby byl obnoven pojem substance. Určité predikáty patří k pojmu subjektu, protože platí pravdivost. Úplný pojem sám nic nedeterminuje, ale predikáty individuální substance z něj vycházejí, poněvadž individuální substance je taková a není jiná. Je jedinečná a má své místo v univerzu. Úplný pojem představuje základ k zavedení monád a jejich vlastností, což dává podklad pro jejich spontaneitu a rozumnost.

Princip dostatečného důvodu je podstatný již v Leibnizově rané tvorbě. Princip důvodu je v Leibnizově filosofii jiný než princip kauzality. To, že vše má svůj důvod, rozhodně neznamená, že vše je vlastně nutné a my pouze nenahlížíme, co se stane. (Podobně jako Laplaceův démon, jenž už vše předem ví.) Princip důvodu neříká, že z nutnosti A musí vyplývat nutnost B. Důvod sám není určující, ale ukazuje souvislost – zřetězení dů-

⁶⁰⁵ *Theodicea*, § 42: „Car dans la région des possibles, ils sont représentés tels qu'ils sont, c'est-à-dire contingents libres. Ce n'est donc pas la prescience des futurs contingents, ni le fondement de la certitude de cette prescience, qui nous doit embarrasser, ou qui peut faire préjudice à la liberté.“ [... v oblasti možných věcí jsou představeny takové, jaké jsou, tj. jako svobodné nahodilé události. Ani předvedění budoucích nahodilých událostí ani základ jistoty tohoto předvedění nás tedy nemusejí uvádět do rozpaků a nemohou být na újmu svobodě. – Cit. podle *Theodicea*, s. 103.]

vodů. Například výměr hypotetické nutnosti ukazuje, že něco může být jisté, ale nemusí to být ještě nutné.⁶⁰⁶ Má to však svůj dostatečný důvod.

Princip důvodu se stává velmi důležitým ve vztahu k nerovnovázné indiferenci. Vezměme Leibnizův oblíbený příklad pohnutí ruky: zprvu a většinou pohnu pravou rukou, protože jsem pravák. Je určitý řetězec důvodů, který mě k tomu vede, mohu si to však vždy rozmyslet a díky světlu rozumu pohnout levou rukou. Nic mě nenutí k pohnutí pravé ruky, ale pokud na to vědomě nemyslím, pohnu pravou rukou, protože mě vede nějaký subtilní důvod (zvyk praváka). Existuje důvod, ale ten ještě nečiní mé jednání nutným. Vždy jsou nějaké důvody, které mě vedou k určitému rozhodování.⁶⁰⁷ Proto vůle není nikdy zcela indiferentní, ale vždy k něčemu přikloněna. Pokud se ve svém rozumu rozhodnu jednat jinak, jsem příčinou já sám. Jsem poté sám sobě příčinou – sám se determinuji,

⁶⁰⁶ *Theodicea*, § 37: „Mais il y a d'autres déterminations qu'on prend d'ailleurs et premièrement de la prescience de Dieu, laquelle plusieurs ont crue contraire à la liberté. Car ils disent que ce qui est prévu ne peut pas manquer d'exister, et ils disent vrai; mais il ne s'ensuit pas qu'il soit nécessaire, car la vérité nécessaire est celle dont le contraire est impossible ou implique contradiction. Or, cette vérité, qui porte que j'écrirai demain, n'est point de cette nature, elle n'est point nécessaire. Mais supposé que Dieu la prévoie, il est nécessaire qu'elle arrive; c'est-à-dire la conséquence est nécessaire, savoir qu'elle existe, puisqu'elle a été prévue, car Dieu est infaillible; c'est ce qu'on appelle une nécessité hypothétique.“ [Existují však jiné určenosti či determinace, které pocházejí z jiného pramene, především pak z Božího předvědění [*préscience*], jež je podle mnoha filosofů se svobodou v rozporu. Říkají totiž, že co je předvěděno, nemůže neexistovat, a v tom mají pravdu. Neplyne z toho však, že je to nutné, protože *nutná pravda* je ta, jejíž opak je nemožný neboli zahrnuje rozpor. Ale pravda, která říká, že zítra budu psát, není této povahy, není tedy vůbec nutná. A přesto jestliže o ní Bůh předem ví, pak je nutné, že nastane: nutný je důsledek, totiž to, že existuje, protože byl předvěděn – neboť Bůh je neomylný. To je takzvaná *hypotetická nutnost*. – Cit. podle *Theodicea*, s. 100.]

⁶⁰⁷ *Theodicea*, § 45: „Il y a toujours une raison prévalente qui porte la volonté à son choix, et il suffit pour conserver sa liberté, que cette raison incline, sans nécessiter.“ [Vždy existuje převažující důvod, který vede vůli k její volbě, a k zachování její svobody stačí, že tento důvod naklání, ale nečiní nutným. – Cit. podle *Theodicea*, s. 104.]

což není v rozporu s Božím věděním.⁶⁰⁸ Existuje důvod mé volby (v mém rozumu), aniž by byl důvod v mém zvyku nebo nějaké vnější příčině.

Z hlediska našich základních dvou podmínek pro svobodu:

1. Člověk má ve své volbě možnost se rozhodnout ještě jinak než pouze jedním způsobem. Má logickou či alternativní možnost opačné činnosti.
2. K volbě nevede nutně žádný druh kauzality či determinace.

První podmínka je dostatečně naplněna již v rané Leibnizově filosofii. Člověk se může vždy rozhodnout jinak díky světlu vlastního rozumu a spontaneitě. Dále pak nejlepší možný svět je součet všech kondicionálů možného jednání (*středního vědění*). Pro každé jednání tedy existuje nějaká jiná logická možnost (možný svět: David neopustí Keílu).

Druhá podmínka je naplněna z určité části také, protože k volbě *nevede nutně* žádný druh vnější kauzality ani determinace. Vnější kauzalita je v systému monád dokonale odstraněna. Nutná determinace je vyvrácena dalšími možnými světy a samotnou Boží volbou, která se děje vždy mezi „něčím“ a „něčím“, a navíc se vždy jedná o nekonečné řady či možné svě-

⁶⁰⁸ *Theodicea*, § 47: „Ainsi on n'a pas besoin de recourir, avec quelques nouveaux thomistes, à une prédétermination nouvelle immédiate de Dieu (...) car il suffit que la créature soit prédéterminée par son état précédent, qui l'incline à un parti plus qu'à l'autre; et toutes ces liaisons des actions de la créature et de toutes les créatures étaient représentées dans l'entendement divin, et connues à Dieu par la science de la simple intelligence, avant qu'il eût discerné de leur donner l'existence.“ [Není tedy třeba, abychom se spolu s některými novými tomisty uchýlovali na straně Boha k nové bezprostřední predeterminaci, (...) stačí totiž, aby tvor byl predeterminován svým předchozím stavem, který ho naklání k jedné straně více než ke druhé; a aby všechna tato spojení činností tvora a všech tvorů byla představena v Božím rozumu a poznávána Bohem věděním prostého rozumového poznání, dříve než by rozhodl, že je uvede v existenci. – Cit. podle *Theodicea*, s. 105.]

ty. Nelze jednoznačně říci s Russellem, že u Leibnize jsou všechny syntetické soudy nakonec analytické.

Musí se však připustit, že určitý druh pre-determinace je v Leibnizově systému přítomen. Důvody na sebe navazují a nějak ze sebe vyplývají. Lze určit, co Caesar dělal a z jakého důvodu. Svět je nějak vybrán a určen (jeho fyzikální zákony). Bůh chce vždy to nejlepší, dobro a spravedlnost. Boží úmysly vstupují do světa a nějak jej tvarují, byť do něj zahrnují svobodné skutky tvorů. V tomto je Leibnizův systém omezen a lze pochopit výtku zvláště ze strany Schellinga, že svoboda je u Leibnize stále, byť mírněji než například u Spinozy, determinována. Svobodě není dán základ v nějakém reálném zlu, ale pouze ve zlu metafyzickém; Bůh musí mít vždy dobré záměry a zlo je jen nepochopením dobra. Leibnizův filosofický teismus zamezuje libertariánskému pojetí svobodné volby.

V celé práci jsem došel k závěru, že Leibniz se snaží oslabit striktní formy determinismu a nabídnout ve své době poměrně otevřený systém pro lidskou svobodu navzdory konstrukci své metafyziky a filosofickému pojetí Boha.

V souladu s badatelem Axelem jsem došel k závěru, že určitý druh determinace (Boží výběr světa z určitého důvodu) ještě nevede k tomu, že by pojem svobodné vůle byl zcela zrušen anebo že svobodná vůle musí být v takovém systému pouze zdánlivá. Určitý druh pre-determinace ještě nevede k nesvobodě volního jednání.⁶⁰⁹ Leibniz zavedením pojmu spon-

⁶⁰⁹ GP VII, 109: „Nulla est in rebus singularibus necessitas, sed omnia sunt contingencia. Vicissim tamen nulla est in rebus indifferentia, sed omnia sunt determinata.“ *Theodicea*, § 132: „Je ne prendrais point libre et indifférent pour ue même chose, et ne ferais point opposition entre libre et déterminé. On n'est jamais parfaitement indifférent d'une indifférence d'équilibre; on est toujours plus incliné et par consequent plus déterminé d'une côte que d'un autre, mais on n'est jamais nécessité aux choix qu'on

taneity, nahodilosti a rozumu čelí striktnímu determinismu. Určitost z hlediska principu důvodu a výběru nejlepšího světa neruší reálný pojem svobodné lidské volby. Leibnizův systém čelí dvěma základním tradicím, kde čirou nahodilost lze umístit do světa (epikurejská nepatrná odchylka atomů)⁶¹⁰ anebo je možná ve vůli (molinistická indifference).⁶¹¹ Leibniz se

fait.“ [Podle mého názoru není *svobodné* a *indiferentní* totéž a *svobodné* a *determinované* nestojí ve vzájemném protikladu. Nikdy nejsme naprosto indiferentní ve smyslu rovnovážné indifferenosti. Vždycky se více přikláníme, a tedy jsme více determinováni, k jedné straně než k druhé; ale ke své volbě nikdy nejsme nuceni. – Cit. podle *Theodicea*, s. 158.]

⁶¹⁰ *Theodicea*, § 169: „Il paraît qu’Epicure, pour conserver la liberté et pour éviter une nécessité absolue, a soutenu après Aristote, que les futurs contingens n’étaient point capables d’une vérité déterminée. Car s’il était vrai hier que j’écrirais aujourd’hui, il ne pouvoit donc point manquer d’arriver, il était déjà nécessaire; et par la même raison, il était de toute éternité. Ainsi tout ce qui arrive est nécessaire, et il est impossible qu’il en puisse aller autrement. Mais cela n’étant point, il s’ensuivrait selon luy, que les futurs contingens n’ont point de vérité déterminée. Pour soutenir ce sentiment, Epicure se laissa aller à nier le premier et le plus grand principe des vérités de raison, il niait que toute énonciation fût ou vraie ou fausse.“ [Zdá se, že Epikúros ve snaze zachovat svobodu a vyhnout se absolutní nutnosti zastával po Aristotelovi názor, že budoucí nahodilé události nepřipouštějí určitou pravdivost. Neboť bylo-li včera pravdivé, že dnes budu psát, pak to tedy nemohlo nenastat, bylo to už nutné; a z téhož důvodu to bylo už od věčnosti. Tedy vše, co nastává, je nutné, a je nemožné, že by se to mohlo dít jinak. Protože však tomu tak není, vyplývá z toho podle jeho názoru, že budoucí nahodilé události nemají určitou pravdivost. Aby tento názor udržel, zašel Epikúros dokonce až k popření prvního a největšího principu rozumových pravd – popíral, že každá výpověď je buď pravdivá, nebo nepravdivá. – Cit. podle *Theodicea*, s. 184.]

⁶¹¹ *Theodicea*, § 320: „Cette fausse idée de la liberté, formée par ceux qui non contents de l’exempler, je ne dis pas de la contrainte, mais de la nécessité même, voudroient encor l’exemtor de la certitude et de la determination, c’est à dire de la raison et de la perfection, n’a pas laissé de plaire à quelques Scolastiques, gens qui s’embarrassent souvent dans leur subtilités, et prennent la paille des termes pour le grain des choses. Ils conçoivent quelque notion chimérique, dont ils se figurent de tirer des utilités, et qu’ils tachent de maintenir par des chicanes. La pleine indifférence est de cette nature: l’accorder à la volonté, c’est luy donner un privilege semblable à celui que quelques Cartesiens et quelques Mystiques trouvent dans la nature Divine, de pouvoir faire l’impossible, de pouvoir produire des absurdités, de pouvoir faire que deux propositions contradictoires soyent vraies en même temps. Vouloir qu’une determination vienne d’une pleine indifférence absolument indéterminée, est vouloir qu’elle vienne naturellement de rien. (...) Cette doctrine introduit quelque chose d’aussi ridicule que la déclinaison des Atomes d’Epicure dont nous avons déjà parlé, qui pretendoit qu’un de

snaží podržet určitost věcí (determinaci) tak, že je přesto svobodná volba možná. Nejde však o determinaci kauzální, mechanistickou aj., ale jde o určitost ve smyslu principu dostatečného důvodu, jenž je pro Leibnize nezbytnou podmínkou pravdy.

Ve shodě s prací Parkinsona formuluji závěr ohledně Božího předvědění o budoucích nahodilých událostech: ze skutečnosti, že Bůh něco ví, ještě nutně nevyplývá, že svobodná volba je nutná. Člověk něco udělá, a proto to Bůh ví. Leibniz toto ukazuje na hypotetické nutnosti.⁶¹² Něco jistě vědět ještě neznamená věc určovat.

ces petits corps allant en ligne droite, se detournoit tout d'un coup de son chemin sans aucun sujet, seulement parce que la volonté le commande." [Tuto falešnou ideu svobody vytvořili ti, kterým nestačilo zbavit svobodu nátlaku, a dokonce nutnosti, nýbrž chtěli by ji zbavit i jistoty a určenosti, tj. rozumu a dokonalosti. Líbila se nicméně některým scholastikům, lidem, kteří se často zaplétají do svých subtilností a pokládají slámu termínů za zrno věcí. Vymyslí si nějaký chimérický pojem, od něhož si slibují užitek a který se snaží obhájit různými vytáčkami. Takové povahy je také úplná indiferentnost: přiznáme-li ji vůli, udělujeme vůli výsadu podobnou té, kterou někteří karteziáni a někteří mystikové připisují Boží přirozenosti, totiž moci konat nemožné, moci vytvářet absurdity, moci způsobovat, aby dva protikladné výroky byly zároveň pravdivé. Chtít, aby nějaké určení vyšlo z úplné, absolutně neurčené indiferentnosti, znamená chtít, aby přirozené vzešlo z ničeho. (...) Tato nauka zavádí něco stejně směšného, jako je Epikúrova odchylka atomů, o níž jsme mluvili a podle níž se jedno z oněch malých přímočaře se pohybujících tělísek náhle odchýlí ze své dráhy bez jakéhokoli důvodu, pouze proto, že to přikazuje vůle. – Cit. podle *Theodicea*, s. 276.]

⁶¹² *Theodicea*, § 37: „Mais il y a d'autres déterminationes qu'on prend d'ailleurs et premièrement de la prescience de Dieu, laquelle plusieurs ont crue contraire à la liberté. Car ils disent que ce qui est prévu ne peut pas manquer d'exister, et ils disent vrai; mais il ne s'ensuit pas qu'il soit nécessaire, car la vérité nécessaire est celle dont le contraire est impossible ou implique contradiction. Or, cette vérité, qui porte que j'écrirai demain, n'est point de cette nature, elle n'est point nécessaire. Mais supposé que Dieu la prévoie, il est nécessaire qu'elle arrive; c'est-à-dire la conséquence est nécessaire, savoir qu'elle existe, puisqu'elle a été prévue, car Dieu est infaillible; c'est ce qu'on appelle une nécessité hypothétique." [Existují však jiné určenosti či determinace, které pocházejí z jiného pramene, především pak z Božího předvědění [*préscience*], jež je podle mnoha filosofů se svobodou v rozporu. Říkají totiž, že co je předvěděno, nemůže neexistovat, a v tom mají pravdu. Neplatí z toho však, že je to nutné, protože *nutná pravda* je ta, jejíž opak je nemožný neboli zahrnuje rozpor. Ale pravda, která říká, že zítra budu psát, není této povahy, není tedy vůbec nutná. A přesto jestliže o ní Bůh předem ví, pak je nutné, že

V souladu s prací Liskeho nahlížím Leibnizovy možné světy nikoli jen jako jiné logicko-sémantické možnosti,⁶¹³ ale jako možné esence, které ještě nevstoupily do existence.⁶¹⁴ Leibnizovo univerzum je vždy perspektivní, a to v tom smyslu, že z pohledu naší perspektivy jsou možné nejrůznější možné světy. Fenomenální svět ve své nekonečné pestrosti (před našima očima) je kontingentní. Celek však má určitý systém a naprostou harmonii. Svobodné činy lidí jsou dokonale zahrnuty do nejlepšího světa, a to právě tak, jak svobodně chce každé individuum. K tomu vede Leibnizův pojem spontaneity a také princip harmonie mezi duší a tělem. Když použiji ilustraci Liskeho, lze říci, že materiální svět je přesně „naprogramován“ podle ducha. Tedy svobodné činy předurčují průběh ve světě přírody. Spontaneita a rozum individuální substance předepisují přírodě její pohyb.

Nakonec bych chtěl ještě upozornit na důležité otázky a témata, která nebyla v disertaci rozpracována a zasloužila by si další bádání. Leibniz se snaží o překonání tradice určené Augustinem; další bádání by mohlo po-

nastane: nutný je důsledek, totiž to, že existuje, protože byl předveděn – neboť Bůh je neomylný. To je takzvaná *hypotetická nutnost*. – Cit. podle *Theodicea*, s. 100.]

⁶¹³ Liske, s. 83: „... sind mögliche Welten für Leibniz vielmehr Entitäten mit einem ontologischen Status, Entitäten, die offensichtlich aus Individuen und deren Eigenschaften konstituiert sind.“

⁶¹⁴ *Theodicea*, § 201: „L'on peut dire qu'aussitôt que Dieu n'est décerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendants à l'existence; et que ceux qui joints ensem produisent le plus de réalité, le plus de perfection, le plus d'intelligibilité l'emportent. Il est vrai que tout ce combat ne peut être qu'idéal, c'est-à-dire il ne peut être qu'un conflit de raisons dans l'entendement le plus parfait, qui ne peut manquer d'agir de la manière la plus parfaite et par conséquent de choisir le mieux.“ [Lze říci, že jakmile se Bůh rozhodl něco stvořit, mezi všemi možnými jsoucnými, všemi uchazeči o existenci, propukl boj; a že zvítězila ta jsoucna, která společně vytvářejí nejvíce reality, nejvíce dokonalosti a nejvíce rozumové poznatelnosti [*intelligibilité*]. Celý tento boj ovšem nemůže být jiný než ideální, tj. může to být pouze zápas důvodů v nejdokonalejším rozumu, který může být činný jen nejdokonalejším způsobem, a tedy může volit jen to nejlepší. – Cit. podle *Theodicea*, s. 208.]

jednat právě o Leibnizově odmítnutí a kritice augustinánské tradice. Tématem pro další bádání zůstává vztah barokní scholastiky a Leibnizovy filosofie, především z hlediska pojmu svobody. Dále by pak důležitým tématem k preciznímu zpracování byl Leibnizův filosofický theismus a snaha oslabit úplnou determinaci, a to především ve srovnání se Spinozou. Přínosem pro bádání by nakonec mohlo být srovnání Kantova výměru svobody jakožto autonomie a Leibnizova pojmu spontaneity a rozumnosti.

Bibliografie

Primární literatura

Hlavní kritické edice Leibnizova díla

- A = *Sämtliche Schriften und Briefen*, Preußische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, (opakovaně vydávané), I–VI, 1923 ff.
- Sämtliche Schriften und Briefen*, Akademie, I–IV, 1990–1999 (aktualizace a doplnění, *Leibniz Edition*, <http://www.leibniz-edition.de/Baende>).
- Mathematische Schriften*, I–V, Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Akademie, Berlin 1990–2008.
- Bodemann, E. (ed.), *Der Briefwechsel des Gottfried Wilhelm Leibniz in der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Hahn, Hannover 1895, repr. Olms, 1966.
- Bodemann, E., *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Hahn, Hannover, repr. Olms, Hildesheim 1966.
- de Careil, Foucher (ed.), *Letters et Opuscles inédits de Leibniz*, Landrange, Paris 1857, repr. Georg Olms, Hildesheim, 1971.
- Cassirer, E. (ed.), *Leibniz' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Leipzig 1915.
- C = Couturat, L. (ed.), *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, Alcan, Paris 1903, repr. Olms, Hildesheim 1961.
- Dutens, Ludovici (ed.), *Opera omnia*, I–VI, Geneva, De Tournes, Tournes, 1768, repr. Georg Olms, Hildesheim 1989.
- Erdmann, J. E. (ed.), *Leibniz opera Philosophica*, Vollbrecht, Eichler, Berlin 1839–40, repr. Scientia Verlag, Aalen 1974.
- GP = Gerhardt, Carl Immanuel (ed.), *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, I–VII, Berlin 1875–1890, repr. Olms, Hildesheim 1978.
- Gerhardt, Carl Immanuel, *Briefwechsel zwischen Leibniz und Ch. Wolff*, VIII, Berlin, 1899, repr. Olms, Hildesheim 1963.

GM = Gerhardt, Carl Immanuel, *Leibnizens mathematische Schriften*, I–VII, Berlin 1849, Halle 1855–63, repr. Georg Olms, Hildesheim 1971.

Holz, Hans Heinz, *Philosophische Schriften*, I–VII, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1965.

Některé překlady

„Metafyzické pojednání“, in: *Monadologie a jiné práce*, přel. Jindřich Husák, Svoboda, Praha 1982, s. 54–99.

„Monadologie“, in: *Monadologie a jiné práce*, přel. Jindřich Husák, Svoboda, Praha 1982, s. 156–176.

Monadologie a jiné práce, přel. Jindřich Husák, Svoboda, Praha 1982.

Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, přel. Ernst Cassirer, Meiner, Hamburg 1996.

„Nová soustava přírody a vzájemného spojení substancí, jakož i jednoty duše a těla“, in: *Monadologie a jiné práce*, přel. Jindřich Husák, Svoboda, Praha 1982, s. 115–127.

Nové úvahy o lidské soudnosti od auktora systému předzjednané harmonie, přel. Věra Rychetská, Česká akademie věd a umění, Praha 1932.

„Principy přírody a milosti založené na rozumu“, in: *Monadologie a jiné práce*, přel. Jindřich Husák, Svoboda, Praha 1982, s. 145–155.

Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla, přel. Karel Šprunk, OIKOYMENH, Praha 2004.

Další prameny

Aristotelés, *Etika Níkomachova*, přel. Antonín Kříž, Rezek, Praha 2009.

Augustin, *O milosti a svobodném rozhodování. Odpověď Simplicianovi*, přel. Stanislav Sousedík a Ondřej Koupil, Krystal OP, Praha 2000.

Descartes, René, *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, přel. Petr Glombíček, Tomáš Marvan a Pavel Zavadil, OIKOYMENH, Praha 2003.

Descartes, René, *Pravidla pro vedení rozumu = Regulae ad directionem ingenii*, přel. Vojtěch Balík, OIKOYMENH, Praha 2000.

- Descartes, René, *Principy filosofie = Principia philosophiae. Výbor doplněný dvěma Descartovými dopisy princezně Alžbětě Falcké. Bilingva*, přel. Tomáš Marvan a Petr Glombíček, Filosofia, Praha 1998.
- Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, Stuttgart 1959.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Dějiny filosofie III*, přel. Jiří Bednář a Jindřich Husák, Academia, Praha 1974.
- Jacobi, Friedrich Heinrich, *O Spinozově učení v dopisech panu Mojžíši Mendelsohnovi*, přel. Jaromír Loužil, OIKOYMENH, Praha 1997.
- Kant, Immanuel, *Kritika praktického rozumu*, přel. Jaromír Loužil, Svoboda, Praha 1996.
- Kant, Immanuel, *Základy metafyziky mravů*, přel. Ladislav Menzel, Svoboda, Praha 1976.
- Locke, John, *Esej o lidském rozumu*, přel. Anna Dokulilová, Svoboda, Praha 1984.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Filosofické zkoumání svobody*, přel. Miroslav Petříček, OIKOYMENH, Praha, 2010.
- Spinoza, Benedikt, *Etika*, přel. Karel Hubka, Svoboda, Praha 1977.
- Spinoza, Benedikt, *Pojednání o nápravě rozumu*, přel. Martin Hemelík, Filosofia, Praha 2003.
- Wernisch, Martin – Suchá, Ema, et al. (ed.), *Knih svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese. Nové české znění podle standardní německo-latinské edice, s přihlédnutím k dosavadním převodům*, Kalich, Praha 2006.

Sekundární literatura

Život a dílo

- Aiton, Eric, *Leibniz. A Biography*, Adam Hilger, Boston 1985.
- Cassirer, Ernst, *Leibniz' System. In seinen Wissenschaftlichen Grundlagen*, Olms, Hildesheim 1962.

- Eike, Christian Hirsch, *Der berühmte Herr Leibniz. Eine Biographie*, C. H. Beck, München 2000.
- Feuerbach, Ludwig, *Leibniz*, Akademie Verlag, Berlin 1969.
- Holz, Hans Heinz, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Campus-Verlag, Frankfurt [et al.] 1992.
- Huber, Kurt, *Leibniz*, Oldenbourg, München 1951.
- Jolley, Nicholas, *Leibniz*, Routledge, London – New York 2005.
- Kaehler, Klaus Erich, *Leibniz*, Meiner, Hamburg 1979.
- Liske, Michael-Thomas, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, C. H. Beck, München 2000.
- Moll, Konrad, *Der junge Leibniz*, Bd. I, 1978, Bd. II., 1982, Bd. III., Frommann-Holzboog, Stuttgart 1996.
- Moreau, Joseph, *Svět Leibnizova myšlení*, přel. Martin Pokorný, OIKOYMENH, Praha 2000.
- Müller, Kurt, *Leben und Werk von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Klostermann, Frankfurt 1969.
- Rescher, Nicholas, *Leibniz. An Introduction to His Philosophy*, Blackwell, Oxford 1979.
- Rescher, Nicholas, *The Philosophy of Leibniz*, Prentice-Hall, Englewood 1967.

Theologické monografie

- Craig, Edward, *The Mind of God and the Works of Man*, Clarendon Press, Oxford 1987.
- Görland, Albert, *Der Gottesbegriff bei Leibniz*, J. Ricker'sche, Gieszen 1907.
- Hildebrandt, Kurt, *Leibniz und das Reich der Gnade*, Nijhoff, Haag 1953.
- Holze, Erhard, *Gott als Grund der Welt im Denken des Gottfried Wilhelm Leibniz*, Steiner, Stuttgart 1991.
- Hösl, Thomas, *Das Verhältnis von Freiheit und Rationalität bei Martin Luther und Gottfried Wilhelm Leibniz*, Lang, Frankfurt am Main 2003.

- Jalabert, Jacques, *Le Dieu de Leibniz*, Paris 1960.⁶¹⁵
- Lang, Richard, *Die metaphysische Grundlage des Leibnizischen Versuches einer einheitlichen christlichen Theologie*, Phil. Diss., Wien 1943.
- Leinsle, Ulrich Gottfried, *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, Maro, Augsburg 1988.
- Pichler, Aloys, *Die Theologie des Leibniz aus sämtliche gedruckten und vielen noch ungedruckten Quellen*, Georg Olms, Hildesheim (1869) 1965.
- Poma, Andrea, *Impossibilità e necessità della teodicea. Gli «Essais» di Leibniz*, Milano 1995.
- Ramelow, Tilman, *Gott, Freiheit, Weltenwahl. Der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S. J. und G. W. Leibniz*, Leiden – New York – Köln 1997.
- Trapnel, William, *The Treatment of Christian doctrine by philosophers of the natural light from Descartes to Berkeley*, Taylor Institute, Oxford 1988.
- Wiehart-Howaldt, Alexander, *Essenz, Perfektion, Existenz. Zur Rationalität und systematischen Ort der Leibnizischen Theologia Naturalis*, Stuttgart 1996.
- Winhold, Wilhelm, *Über den Freiheitsbegriff und seine Grundlagen bei Leibniz*, diss., Hallem, Berlin 1912.

Metafyzika

- Blank, Andreas, *Leibniz, Metaphilosophy and Metaphysics 1666–1689*, Philosophia, Munich 2005.
- Busche, Hubertus, *Gottfried Wilhelm Leibniz, Monadologie*, Akademie Verlag, Berlin 2009.
- Hartmann, Nicolai, *Leibniz als Metaphysiker*, Berlin 1946.
- Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Held, Frankfurt 1978.
- Heinekamp, Albert, *Das Problem des Guten bei Leibniz*, Bouvier, Bonn 1969.
- Janke, Wolfgang, *Leibniz*, Klostermann, Frankfurt am Main 1963.

⁶¹⁵ Dostupné v Erlangen HOO/85 A 5462.

- Mahnke, Dietrich, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1964.
- Mercer, Christia, *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Parkinson, George Henry Radcliffe, *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, Clarendon, Oxford 1965.⁶¹⁶
- Wilson, Catherin, *Leibniz's Metaphysics*, Manchester University Press, Manchester 1989.

Logika, matematika a filosofie jazyka

- Couturat, Louis, *La logique de Leibniz. D'après des documents inédits*, Georg Olms, Hildesheim 1961.
- Dascal, Marcelo, *Language, Signs and Thought*, John Benjamin, Amsterdam – Philadelphia 1987.
- Heinekamp, Albert, *Leibniz' Logik und Metaphysik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988.
- Hidé, Isghio, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, Cambridge University Press, New York 1990.
- Kaehler, Klaus Erich, *Leibniz' Position der Rationalität*, Alber, München 1989.
- Mates, Benson, *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics & Language*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- Russell, Bertrand, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, repr. Redwood, London 1992.
- Russell, Bertrand, *A History of Western Philosophy*, Simon and Schuster, New York 1960.

Monografie a články o svobodě

- Basinger, David, „Human Freedom and Divine Providence: Some New Thoughts on an Old Problem“, in: *Religious Studies* 15, 1979, s. 491–510.

⁶¹⁶ Srovnávací studie s Russellem.

- Enge, Torsten Olaf, *Der Ort der Freiheit im Leibnizischen System*, Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hansten, Königstein im Taunus 1979.
- Fries, Erich, „Die Determination des freien Willens bei Leibniz“, in: *Festschrift für Joseph Klein zum 70. Geburtstag*, Erich Fries, Vandenhoeck und Ruprecht, 1967, s. 136–151.
- Hunter, Grame, „Leibniz and Secondary Causes“, in: *V. Internationalen Leibniz-Kongress unter dem Schirmherrschaft des niedersächsischen Ministerpräsident Dr. Ernst Albrecht*, Hannover 1988, s. 374–380.
- Koch, Friedrich, „Die Freiheit Gottes und der Menschen in Leibniz' System der prästabilierten Harmonie“, in: *Prima Philosophia* 3, č. 2, 1990.
- Mates, Benson, „Leibniz and the Free Will Problem“, in: *V. Internationalen Leibniz-Kongress unter dem Schirmherrschaft des niedersächsischen Ministerpräsident Dr. Ernst Albrecht*, Hannover 1988, s. 535–541.
- Moreau, Joseph, „Leibniz devant le labyrinthe de la liberté“, in: *Studia Leibnitiana* 16, č. 2, 1984, s. 217–229.
- Nelli, Sergio, *Determinismo e libero arbitrio de Cartesio a Kant*, Loescher, Torino 1989.
- Parkinson, George Henry Radcliffe, „Leibniz on Human Freedom“, in: *Studia Leibnitiana*, Steiner, Wiesbaden 1970.
- Platz, Bärbel, *Fatum et libertas, Untersuchung zu Leibniz' Theodizee und verwandten Schriften sowie Ciceros De fato*, Köln, Kleikampus 1973.
- Ratschow, C. H., „Gottfried Wilhelm Leibniz“, in: *Getalten der Kirchengeschichte*, Bd. 8, Stuttgart 1983, s. 122–155.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm, „Zwischen dem Möglichen und dem Tatsächlichen. Rationalismus und Eklektizismus, die Hauptrichtungen der deutschen Aufklärungsphilosophie“, in: Schmidt-Biggemann, Wilhelm, *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, s. 7–57.
- Schmidtz, David, „Freedom In the Best of All Possible Worlds“, in: *American Journal of Theology and Philosophy* 9, č. 3, 1988, s. 187–193.

Schröder, Kurt, *Das Freiheitsproblem bei Leibniz und in der Geschichte des Wolffianismus*, Beholz, Halle 1938.

Siwek, Paweł, *La conscience du libre arbitre*, Herder, Roma 1976.

Srovnávací monografie

Aubenque, Pierre, *Rozumnost podle Aristotela*, přel. Cyril Říha, OIKOYMENH, Praha 2003.

Barber, W. H., *Leibniz in France. From Arnauld to Voltaire*, Clarendon Press, Oxford 1955.

Belaval, Yvon, *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris 1960.

Döring, Detlef, *Die Philosophie Gottfried Wilhelm Leibniz' und die Leipziger Aufklärung in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Hirzel, Stuttgart [et al.] 1999.

Freising, Wolfgang, *Metaphysik und Vernunft. Das Weltbild von Leibniz und Wolff*, Schmidt-Neubauer, Lüneburg 1986.

Friedman, Georges, *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, Abbeville 1962.

Gabaude, Jean-Marc, *Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz*, Imprimerie M. Espic, Toulouse 1970.

Gelles, S., *Die Pantheistische Denken in Leibniz Theodizee und Schleiermachers „Reden über die Religion“*, Berlin 1908.

Horn, Joachim, *Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel*, Oldenbourg, Wien 1965.

Jolley, Nicholas, *Leibniz and Locke*, Clarendon Press, Oxford 1984.

Kauz, Frank, *Substanz und Welt bei Spinoza und Leibniz*, Karl Alber, Freiburg 1972.

Khamara, Edward J., *Space, Time, and Theology in the Leibniz-Newton Controversy*, Ontos-Verlag, Frankfurt [et al.] 2006.

Perler, Dominik – Ulrich, Rudolph, *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabischen-islamischen und im europäischen Denken*, V&R, Göttingen 2000.

Robinet, André, *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, Vrin, Paris 1955.

Sleigh, R. C., *Leibniz and Arnauld. A Commentary on Their Correspondence*, Yale University Press, New Haven 1990.

Historický kontext a dějiny působení

- Adam, Gottfried, *Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1970.
- Bartuschat, Wolfgang, *Baruch de Spinoza*, Beck, München 1996.
- Beeley, Philip, *Kontinuität und Mechanismus*, Steiner, Stuttgart 1996.
- Beutel, Albrecht, *Aufklärung in Deutschland*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006.
- Bitzel, Alexander, *Anfechtung und Trost bei Sigismund Scheretz, Ein lutherischer Theologe im Dreißigjährigen Krieg*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002.
- Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnis Problem, I-IV*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974.
- Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen 1973.
- Craig, William Lane, *The Cosmological Argument From Plato to Leibniz*, MacMillan, London 1980.
- Flekenstein, Joachim Otto, *G. W. Leibniz, Barock und Universalismus*, München 1958
- Gerschat, Martin, *Zwischen Tradition und neuem Anfang, Valentin Löscher und der Ausgang der lutherischen Orthodoxie*, Luther-Verlag, Witten 1971.
- Heimsoeth, Heinz, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974.
- Hick, John, *Evil and the God of Love*, Harper and Row, New York 1966.
- Hirsch, Emanuel, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Bd. 1-6, Hartmut Spenner, Waltrop 2000.
- Hübner, Kurt, *Glaube und Denken*, Mohr. Siebeck, Tübingen 2001.
- Koyré, Alexandre, *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, přel. Petr Horák, Vyšehrad, Praha 2004.

- Meyer, Rudolf, *Leibniz und die Europäische Ordnungskrise*, Hansischer Gildenverlag, Hamburg 1948.
- Patočka, Jan, *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové. Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi*, Akademie věd, Praha 1964.
- Petersen, Peter, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921.
- Ritschl, Albrecht, *Geschichte des Pietismus. Bd. 2, Der Pietismus in der Lutherschen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts. Erste Abteilung*, Bonn 1884.
- Röd, Wolfgang, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, Beck, München 1992.
- Schulz, Walter, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Neske, Pfullingen 1991.
- Sparn, Walter, *Wiederkehr der Metaphysik*, Calwer, Stuttgart 1974.
- Thielicke, Helmut, *Glauben und Denken in der Neuzeit*, Siebeck, Tübingen 1988.
- Tillich, Paul, *Vorlesungen über die Geschichte der christlichen Denkens*, Evangelischen Verlagswerk, Stuttgart 1972.
- Wentzlaff-Eggebert, Friedrich, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Siebeck, Tübingen 1947.
- Wolf, Hans, *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*, Lehnen, München 1949.
- Wollgast, Siegfried, *Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert. Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der Pantheistischen Philosophie in Deutschland*, Berlin 1972.
- Wollgast, Siegfried, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650*, Akademie Verlag, Berlin 1988.
- Wundt, Max, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Mohr, Tübingen 1939.
- Wundt, Max, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Mohr, Tübingen 1945.
- Zeller, Winfried, *Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts*, Schünemann, Bremen 1962.

Zingari, Guido, *Leibniz. Hegel und der Deutsche Idealismus*, Röhl, Dettelbach 1993.

Základní problémy a pojmy Leibnizovy filosofie

Adams, Robert Merrihew, *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, Oxford 1994.

Axelos, Christos, *Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie*, De Gruyter, 1973.

Enge, Torsten Olaf, *Der Ort der Freiheit im Leibnizschen System*, Forum Academicum, Königstein im Taunus 1979.

Jolley, Nicholas, *The Light of the Soul*, Clarendon Press, Oxford 1990.

Liske, Michael-Thomas, *Leibniz' Freiheitslehre. Die logisch-metaphysischen Voraussetzungen von Leibniz' Freiheitstheorie*, Meiner, Hamburg 1993.

Lorenz, Stefan, *De Mundo Optimo, Studien zur Leibniz' Theodizee und ihrer Rezeption in Deutschland (1710–1791)*, Steiner, Stuttgart 1997.

Moreau, Denis, *Deux Cartésiens. La polemique entre Antonie Arnauld et Nicolas Malebranche*, Vrin, Paris 1999.

Rutherford, Donald, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge [et al.] 1995.

Schneider, Hans-Peter, *Justitia Universalis, Studien zur Geschichte der Naturrechts Bei Leibniz*, Klostermann, Frankfurt 1967.

Woolhouse, Roger, *Descartes, Spinoza, Leibniz. The Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics*, Routledge, London 1993.

Schüßler, Werner, *Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (intellectus)*, de Gruyter, Berlin [et al.] 1992.

Sierksma, Wybe, *Zur Ontologie des menschlichen Verstandes*, Dinter, Köln 1993.

Sparn, Walter, *Leiden-Erfahrung und Denken*, Chr. Kaiser, München 1980.

Různé

Allison, Henry, *Benedict de Spinoza. An Introduction*, Yale University Press, New Haven – London 1987.

- van Bunge, Wiep, *Pierre Bayle (1647–1706) le philosophie de Rotterdam. Philosophy, Religion and Reception*, Selected Papers of the Tercentenary Conference held at Rotterdam, Brill, Leiden – Boston 2008.
- Ehrenberg, Stefan, *Gott, Geist und Körper in der Philosophie von Nicolas Malebranche*, Academia, Sankt Augustin 1992.
- Frodl, Rolf, *Freiheit-Wille-Gnade in der Philosophie des Nicolas de Malebranche*, Cocon, Frankfurt am Main 2009.
- Husserl, Edmund, *Formale und transzendente Logik Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Halle 1929.
- Karfíková, Lenka, *Milost a vůle podle Augustina*, OIKOYMENH, Praha 2006.
- Lewis, David, *Counterfactuals*, Blackwell, Oxford 2001.
- Lewis, David, *On the Plurality of Worlds*, Blackwell, Malden 2001.
- Lovejoy, Arthur Oncken, *The Great Chain of Being. A Study of the History of An Idea. The William James Lectures Delivered at Harvard University*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1961.
- Malý, Rudolf, *Svět v Bohu (N. Malebranche)*, F. Borový, Praha 1922.
- Marion, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Universitaires de France, Paris 1981.
- Marschlich, Annette, *Die Substanz als Hypothese*, Akademie-Verlag, Berlin 1997.
- Moltmann, Jürgen, *Prädestination und Perseveranz*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1961.
- Svoboda, David, „Boží předurčení a svoboda rozhodování“, in: *Filosofický časopis* 52, 2004, č. 4, s. 559–568.

Články, sborníky a kratší pojednání

Theologie

- Allen, Diogenes, „The Theological Relevance of Leibniz' Theodicy“, in: *Studia Leibnitiana*, Steiner, Wiesbaden, 1975, s. 83–90.
- Allison, P. Coudert, *Leibniz. Mysticism and Religion*, Kluwer, Boston – London 1998.

- Barnouw, Jeffrey, „The Separation of Reason and Faith in Bacon and Hobbes, and Leibniz’s Theodicy“, in: *Journal of the History of Ideas* 42, č. 4, 1981, s. 607–628.
- Blondel, Maurice, *Le lien substantiel et la substanciel et la substance composée d’après Leibniz*, Nauwelaerts, Louvain [et al.] 1972.
- Böhle, Rüdiger, „Der Begriff der Gnade bei Leibniz“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 14, 1981, s. 147–171.
- Buchdahl, Gerd, *The Interaction Between Science, Philosophy and Theology in the Thought of Leibniz*, s. 74–83.
- Burgelin, Pierre, „Théologie naturell et théologie révéle chez Leibniz“, in: *Studia Leibnitiana* IV, Steiner, Wiesbaden 1969, s. 1–21.
- Guitton, Jean, „Le pensée ocuménique de Leibniz“, in: *Studia Leibnitiana* IV, Steiner, Wiesbaden 1969, s. 38–52.
- Herring, Herbert, „Die Problematik der Leibnizschen Gottesbeweis und Kants Kritik der spekulativen Theologie“, in: *Studia Leibnitiana* IV, Steiner, Wiesbaden 1969, s. 21–38.
- Sparn, Walter, „Das Bekenntnis des Philosophen. Gottfried Wilhelm Leibniz als Philosoph und Theologe“, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 8, č. 2, 1986, s. 139–178.
- Tilliette, Xavier, „Problèmes de philosophie eucharistique [Teil 1]. Descartes et Leibniz“, in: *Gregorianum* 64, 1983, s. 273–305.
- Wilson, Catherine, *Leibniz*, Aldershot, Dartmouth 2001.

Tematické články

- Adams, Robert Merrihew, „Leibniz’s Theories of Contingency“, in: *Essay on the Philosophy of Leibniz*, Rice University, Houston 1977, s. 1–42.
- Bartuschat, Wolfgang, „Leibniz als Kritiker Spinozas“, in: Shürman, E., *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart, Hoolzboog 2002, s. 87–108.
- Clayton, John, „The Enlightenment Project and the Debate about God in Early-Modern German Philosophy“, in: *Vernunft, Kontingenz und Gott*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, s. 171–192.

- Frankfurt, Harry G., *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, Doubleday, Garden City, N. Y. 1972.
- Gadamer, Hans-Georg, *Metaphysik in der Zeitalter der Wissenschaft*, 1968, s. 1–12.
- Günter, Frank – Speer, Andreas, *Der Aristotelismus in der frühen Neuzeit – Kontinuität oder Wiederaneignung*, Harrassowitz, Wiesbaden 2007.
- Hoerster, Norbert, „Zur Unlösbarkeit die Theodizee-Problems“, in: *Theologie und Philosophie* 60, 1985, s. 400–409.
- Hübner, Wolfgang, „Leibniz und Renaissance-Lullismus“, in: *Studia Leibnitiana*, F. Steiner, Wiesbaden 1983, s. 103–112.
- Hübner, Wulf, „Monade und Welt“, in: *Studia Leibnitiana*, Steiner, Wiesbaden 1975, s. 327–383.
- Kulstad, M., *Essays on the Philosophy of Leibniz*, Rice University Studies, Houston 1977.
- Lichtigfeld, Alph, „Leibniz und Whitehead“, in: *Studia Leibnitiana* V, Steiner, Wiesbaden 1971, s. 169–220.
- Lorenz, Kuno, „Die Monadologie als Entwurf einer Hermeneutik“, in: *Studia Leibnitiana*, Steiner, Wiesbaden 1975, s. 317–325.
- Machovec, Milan, „Leibniz und die Idee des Universalismus“, in: *Studia Leibnitiana*, Steiner, Wiesbaden 1971, s. 1–14.
- Mercer, Christia, „The Seventeenth-Century Debate Between the Moderns and the Aristotelians. Leibniz and Philosophia Reformata“, in: *Studia Leibniziana*, Franz Steiner, Stuttgart 1990, s. 18–29.
- Meyer, Rudolf, „Leibniz und Plotin“, in: *Studia Leibnitiana*, Steiner, Wiesbaden 1971, s. 53–71.
- Nadler, Steven, „Causation in Early Modern Philosophy“, in: *Das Geistige Erbe Europas*, Vivarium, Napoli 1994, s. 272–276.
- Nadler, Steven (ed.), *Causation in Early Modern Philosophy. Cartesianism, Occasionalism, and Preestablished Harmony*, University Park, Pennsylvania State 1993.
- Pérez-Paoli, Ubaldo, „Der moralische Begriff Gottes und Kants Auseinandersetzung mit Leibniz“, in: *Antike Weisheit und moderne Vernunft: Heri-*

- bert Boeder zugeeignet, Arnim Regenbogen, Rasch, Osnabrück 1996, s. 159–178.
- Perler, Dominik, „Aristotelismus in der frühe Neuzeit“, in: *Philosophische Rundschau* 49, 2002, s. 273–289.
- Poma, Andrea, „Die kritische Vernunft in der Theodizee von Leibniz“, in: Schmid, Peter A. (ed.), *Grenzen der kritischen Vernunft. Helmut Holzhey zum 60. Geburtstag*, Schwabe, Basel 1997, s. 305–314.
- Rescher, Nicholas, „Leibniz und die Vollkommenheit der Welten“, in: *Studia Leibnitiana*, Steiner, Wiesbaden, 1975, s. 1–15.
- Stoellger, Philip, „Die Vernunft der Kontingenz und die Kontingenz der Vernunft. Leibniz theologische Kontingenzwahrung und Kontingenzsteigerung“, in: *Vernunft, Kontingenz und Gott*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, s. 73–116.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm, „Von der Apologetik zur Kritik. Der Rezeptionsrahmen der Theodizee“, in: *Studia Leibnitiana Supplementa*, F. Steiner, Stuttgart 1989, s. 168–176.
- Tasche, Frank, „Von der Monade zum Ding an sich. Bemerkung zur Leibniz-Rezeption Kants“, in: *Studia Leibnitiana Supplementa*, F. Steiner, Stuttgart 1989, s. 198–212.
- Totok, Wilhelm, „Theodizee bei Leibniz und Lessing“, in: *Studia Leibnitiana Supplementa*, F. Steiner, Stuttgart 1989, s. 177–187.
- von Ulsar, Detlev, „Leibniz' Kritik an Spinoza“, in: *Studia Leibnitiana* V, Steiner, Wiesbaden 1971, s. 73–80.
- Wilson, Catharine, „Leibnizian Optimism“, in: *Journal of Philosophy* 80, č. 11, s. 765–783.